Archiv

für

Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

BERLIN.
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1915.

Philos.
A.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XXVIII. Band.

Neue Folge.

XXI. Band.

164304
26 8 21

BERLIN.

Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.

1915.

B
3
A69
Bd.28

Inhalt.

Seite

I. War Philosophie den Alten jemals Wissenschaft schlechthin? Von Dr. Hubert Röck in Innsbruck 1
II. Zur Philosophie Salomon Maimons. Von Dr. B. Katz . . 54
III. Die Handarbeit als Erziehungsmittel bei John Locke. Von Dr. Hermann Büchel 61
IV. Einige Bemerkungen zum Intellektualismus an der Hand des Leibniz-Clarke'schen Streites. Von Prof. Dr. Joh. Zahlfleisch 129
V. Zur Methodologie des geschichtlichen Denkens. Von Carl Fries 162
VI. Nietzsche und Schopenhauer. Von Dr. Michael Schwarz in St. Petersburg 188
VII. L'Oriente e le Origini della Filosofia Greca. Von Alessandro Chiapelli, professore emerito della R. Università di Napoli 199
VIII. Der Entwicklungsgedanke in Schellings Naturphilosophie. Von Karl Zöckler 257
IX. Paul Deussen. Ein Nachwort zu seinem 70. Geburtstag. Von Dr. Franz Mockrauer 297
X. Die Frage nach dem Seelendualismus bei Augustinus. Von Dr. Kratzer, Regensburg 310
XI. Die Frage nach dem Seelendualismus bei Augustinus. Von Dr. Kratzer, Regensburg (Fortsetzung) 369
XII. Das Substanzproblem, eine philosophiegeschichtliche Darstellung. Von Dr. phil. Luise Krieg 401
XIII. Die Kausalität bei Kant in neuer Beleuchtung. Von Prof. Dr. Joh. Zahlfleisch 396
XIV. Über die Beziehungen Fichtes und seiner Schule zur Universität Charkow (Rußland). Ein biographischer Beitrag von Dr. Paul Stähler, Hochschuldozent 424

Jahresbericht über die Philosophie im Islam. Von Professor Dr. Horten in Bonn 78 227 337 449
Rezensionen 102 243 353 465
Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie 126 253 364
Zeitschriftenschau 128 254 365
Zur Besprechung eingegangene Werke 255 367 476
Kantgesellschaft. Zur Eduard von Hartmann-Preisaufgabe . . . 256

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXI. Band, 1. Heft.

I.

War Philosophie den Alten jemals Wissenschaft schlechthin?

Von

Dr. Hubert Röck in Innsbruck.

I.

Ehemals galt die Frage, was unter „Entelechie" zu verstehen sei, als crux philosophorum. Hermolaus Barbarus soll sich sogar an den Teufel um Erklärung des vielumstrittenen Wortes gewendet und von ihm die Auskunft erhalten haben, es bedeute auf gut höllenlateinisch so viel wie „perfectihabia".

Heutzutage darf als philosophisches Hauptkreuz die Frage gelten, was denn eigentlich unter Philosophie zu verstehen sei, das Wort nicht im Sinne dieses oder jenes Fachphilosophen, sondern ganz allgemein und formal vom Standpunkte des Philosophiehistorikers genommen.

Gerade die Fachphilosophen sind durch keine andere Frage so leicht als durch diese in Verlegenheit zu bringen, vorausgesetzt, daß man ihr so weit nachgegangen ist, um darüber ein Wörtchen mitreden zu dürfen. Sonst wird man sich selbst unversehens in der anderen gegrabenen Grube finden. Vorsichtshalber soll man daher nicht einmal ohne weiteres von Fachphilosophen, sondern von sogenannten Fachphilosophen sprechen. Fehlt es doch nicht an sogenannten Fachphilosophen, denen es wie einem Paulsen vorkommt, „als hätte schon das Wort einen etwas wunderlichen Klang, nicht viel anders, als wenn man auch von Dummköpfen von Fach reden

---

[1]) Einleitung in die Philosophie (Berlin 1892), S. 42.

wollte". Es gebe wissenschaftliche Forscher mit „philosophischem" Geist und ohne solchen. Physiker, Astronomen, Psychologen, Biologen, Historiker, Metaphysiker, Soziologen, Moralisten, sie alle könnten diesen Geist haben oder nicht haben. Philosophie als Spezialfach gebe es nicht[1]). Um gar nichts zu präjudizieren, soll also bloß von sogenannten Fachphilosophen die Rede sein.

Tatsache ist, daß die sogenannten Fachphilosophen, so paradox es klingt, über nichts uneiniger sind, als über die wesentlichen Aufgaben des von ihnen vertretenen Fachs. Dies charakterisiert überhaupt die aus den Ruinen der antiken Philosophie erstandene moderne Philosophie, die mittelalterliche inbegriffen. Zu keiner Periode aber bestand ein solcher Wirrwarr von Behauptungen über das Wesen der Philosophie, wie er seit dem 18. und vornehmlich im 19. Jahrhundert um sich gegriffen hat.

Was verstand man im „philosophischen" Jahrhundert nicht alles unter Philosophie! In Voltaires „Philosophischem Wörterbuch" (Artikel „Literatur") heißt es darüber: „Unter dem vagen Terminus Philosophie versteht man bald die Untersuchungen eines Metaphysikers, bald die Beweisführungen eines Mathematikers, bald die Weisheit eines Menschen, der mit den Illusionen fertig geworden ist". Diderot sagt, nichts sei jetzt wohlfeiler als der Name Philosoph; ein unbekanntes und zurückgezogenes Leben, einige Äußerlichkeiten von Weisheit samt etwas Lektüre genügten, um diesen Namen Personen zu lassen, die sich damit unverdientermaßen beehren[2]). Und das ist nur eine kleine Blumenlese, die vor allem Christian Wolffs den „Professor der Menschheit" trefflich kennzeichnende Definition vermissen läßt: Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt (bis aufs Holzspalten hinaus!)[3]).

Doch erst im Laufe des als das „historische" gepriesenen 19. Jahrhunderts ist der sich ins zwanzigste fortsetzende Wirrwarr bis zu dem Punkte gediehen, daß fast jeder sogenannte Fachphilosoph sich seinen Begriff von Philosophie nach Belieben zurechtlegt. Dabei handelt es sich nicht etwa bloß um verschiedenen Grundsätzen entsprechend verschiedene Gestaltungen und Formulierungen der nämlichen Grund-

[2]) Oeuvres (Assézat), XVI, 273.

[3]) Vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie (München 1873), S. 214, 220 f.

bestrebung, sondern um oft grundverschiedene Bestrebungen, die nichts weiter als den Namen Philosophie miteinander gemein haben.

Was hätte Hegels Wissenschaft vom Absoluten gemein mit Herbarts Bearbeitung der Begriffe, was Comtes Positivismus mit Kuno Fischers Selbsterkenntnis des Geistes, was Herbert Spencers vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis mit Riehls allgemeiner Wissenschafts- und praktischer Weisheitslehre, was Dührings Wirklichkeitsphilosophie mit Vaihingers allgemeiner Prinzipienwissenschaft, was Dörings Glückseligkeitswissenschaft mit Avenarius' Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes, was Nietzsches geistiger Wille zur Macht mit Wundts allgemeiner Wissenschaft, die die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System vereinigt, was Paulsens Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis mit Gutberlets Erkenntnis aller Dinge aus ihren letzten und höchsten Gründen?

Insofern ist es für die genannte Periode wirklich ein guter Vergleich, wenn Windelband bemerkt, es scheine den Philosophen so zu gehen wie etwa allen den Namen Paul tragenden Individuen, bei denen auch niemand ein gemeinsames Merkmal aufweisen könnte, um dessen willen sie diesen gemeinsamen Namen trügen[4]). Für sämtliche Perioden der Philosophiegeschichte kann der Vergleich, wie gegen Windelband gezeigt werden soll, freilich nicht in Betracht kommen.

Andererseits ist die Frage nach dem Wesen der Philosophie noch niemals so eifrig als während der letzten hundert Jahre verhandelt worden. Eine vollständige Sammlung der ganzen über dieses Thema produzierten Literatur ergäbe eine ganz ansehnliche Bibliothek. Trotzdem stehen sich die sogenannten Fachphilosophen mit ihren Lösungen der Frage bis zur Stunde schroffer gegenüber als je.

Welche Wandlungen hat doch seit den Tagen des Hippokrates, wo der „philosophische" Arzt gottgleich genannt wurde (ἰητρὸς φιλόσοφος ἰσόθεος), die sich mit der „Philosophie" seitdem so vielfach verschwisternde Medizin durchgemacht! Dennoch waren die Ärzte stets darüber einig, daß das Wesen der Medizin in der Behandlung und Verhütung von Krankheit liegt und nicht etwa in der Anatomie oder in der Physiologie oder in der Pathologie oder in der Diagnostik oder in der

[4]) Präludien (Freibg. u. Tüb. 1884), „Was ist Philosophie?" S. 10.

Prognostik oder in der Bakteriologie oder in der Pharmakologie oder in der Rezeptierkunde oder in der Geschichte der Medizin oder in der Anthropologie oder in der Synopsis sämtlicher Naturwissenschaften oder in was sonst immer.

Die sogenannten Fachphilosophen allein gewähren der Welt das absonderliche Schauspiel, daß sie nicht zu wissen scheinen, welches wenngleich nur in formaler Hinsicht gemeinsame Endziel sie von Berufs wegen anstreben wollen, anstreben sollen, gerade als ob das Wesen der Philosophie in solcher Zerfahrenheit bestände.

Am absonderlichsten macht dieses Schauspiel, daß, wo die einen das erste und wichtigste Problem der Philosophie erblicken, die anderen — und sie bilden weitaus die Mehrzahl — sich anstellen, als ob da gar kein Problem vorläge, oder daß sie höchstens das scheinbare, nicht aber das wirkliche Vorhandensein eines Problems anerkennen.

Zur Minderzahl gehört auch Kant, was merkwürdigerweise noch immer nicht die verdiente Beachtung findet, obschon A. Döring in seinem Aufsatze „Über Kants Lehre von Begriff und Aufgabe der Philosophie" schon vor nahezu dreißig Jahren mit Nachdruck als auf „den eigentlichen Herzpunkt des Kantischen Philosophierens" hingewiesen hat[5]). Näher darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort, abgesehen von Kants grundsätzlicher Stellungnahme zum Problem der Philosophie als solcher oder, um dafür ein einziges Wort zu haben, zum Philosophieproblem. Ich werde am Schluß darauf zurückkommen.

Nicht zuletzt, wenn nicht hauptsächlich unter der Anregung Kants hat sich Döring selbst das Philosophieproblem in mehreren Schriften schärfer und schärfer zum Bewußtsein gebracht. In seiner ersten diesbezüglichen Schrift „Über den Begriff der Philosophie" (Dortmund 1878) sagt er: „Genau zu wissen, was die Philosophie ist und will, ist wichtig für den, der sie betreibt, um über die Richtung, die sein Forschen zu nehmen hat, sich orientieren zu können und nicht auf Abwege zu geraten" (S. 1 ff.). Sein Absehen sei nicht auf eine materiale oder inhaltliche Definition gerichtet, die darauf abziele, in kürzester Form das von dem betreffenden Denker angeblich oder wirklich Erreichte zum Ausdruck zu bringen, sondern auf eine solche Begriffsbestimmung, die man in Anbetracht dessen, daß der Begriff

[5]) Preußische Jahrbücher, Bd. 56 S. 464.

in einer den inhaltlich verschiedensten Richtungen und Systemen gemeinsamen Weise formuliert werden soll, eine formale, und in Anbetracht dessen, daß sie nicht eine Verständigung über die Lösungen der Probleme, sondern nur eine vorläufige Orientierung über die Probleme selbst herbeiführen soll, eine orientierende nennen könnte (S. 3).

Ebenso ist Alois Riehl, der sich mit dem Philosophieproblem gleichfalls viel beschäftigt hat, dazu nicht zuletzt von Kant angeregt worden. Die ihm eigene Auffassung, daß die Philosophie einen förmlichen Doppelberuf zu erfüllen hätte, schon bei den Alten zu erfüllen gehabt hätte, ist im Grunde nichts anderes als eine Übertragung des von Kant gemachten Unterschieds zwischen Schulbegriff und Weltbegriff der Philosophie auf das Wesen der Philosophie als geschichtlicher Erscheinung. Sein Hauptwerk, „Der philosophische Kritizismus", enthält im zweiten Teil des zweiten Bandes ein „Die Philosophie als Problem" überschriebenes Kapitel. Und in der Schrift „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" erklärt er geradezu: „Das erste philosophische Problem ist heute die Philosophie selbst als Problem. Was will und soll, — was war und ist sie?"

Dagegen steht Vaihinger, um einen für viele zu nennen, auf Seite derjenigen, die vom Vorhandensein eines Philosophieproblems im Sinne Dörings, Riehls und Genossen keine Notiz nehmen. Sie stellen sich an, als ob unter Philosophie alle Welt oder wenigstens alle Fachkollegen im wesentlichen genau dasselbe verständen wie etwa die Astronomen und mit ihnen alle Welt unter Astronomie. Bei Vaihinger nimmt das umsomehr wunder, als er sein lebhaftes Interesse für die Stellung der Themen zu den schriftlichen philosophischen Prüfungsarbeiten durch eine im Jahre 1906 erschienene Schrift bekundet hat, deren voller Titel lautet: „Die Philosophie in der Staatsprüfung. Winke für Examinatoren und Examinanden. Zugleich ein Beitrag zur Frage der philosophischen Propädeutik. Nebst 340 Thematen zu Prüfungsarbeiten". Unter den von ihm gesammelten 340 Themen, die im Laufe der vorausgehenden 20 Jahre bei Oberlehrerprüfungen wirklich gestellt und wirklich bearbeitet worden sind, befindet sich kein einziges über das Philosophieproblem. Und er vermißt auch kein derartiges Thema, obwohl er es beklagt, daß nicht wenige von den jungen Leuten sich einen ganz falschen Begriff von Philosophie

machten (S. 38), und obwohl er hinsichtlich der Kandidaten, die die Lehrbefähigung in der philosophischen Propädeutik nachzuweisen haben, die Forderung erhebt, sie müßten, „um mit dem Prüfungsreglement zu sprechen, eine allgemeine Übersicht über die Aufgaben der Philosophie" besitzen (S. 127). Ihm selbst ist in dieser Schrift Philosophie „Die allgemeine Prinzipienwissenschaft" (S. 14, 15), „die Universalwissenschaft und Wissenschaft des Universums" (S. 30). An allen Stellen drängten die Begriffe und Axiome der Einzelwissenschaften von selbst zur allgemeinen Prinzipienwissenschaft hin. Die Begriffe des Raumes, der Zeit, der Materie, der Bewegung, der Kausalität, des Lebens, des Zweckes, des Handelns, der Sitte und der Gesittung, der geschichtlichen Entwicklung, des Wertes, der Vernunft, der Sprache usw. — alle diese Begriffe, auf denen die Einzelwissenschaften teils basierten oder auf die sie hinführten, erforderten eine prinzipielle und allgemeine Erörterung und diese eben nenne sich Philosophie (S. 14). Ungefähr so sprechen andere Fachphilosophen auch, ohne sich aber zugleich wie Vaihinger mit Langes Begriff von Philosophie einverstanden zu erklären, wonach deren negative Aufgabe darin bestehe zu zeigen, „daß sie selbst als Wissenschaft unmöglich sei", deren positive Aufgabe darin, Spekulation zu sein, mit dem Bewußtsein, „nur Dichtung, nicht Wahrheit zu geben"[6]). Das alles zusammen wäre gewiß hinreichend, um eine Auseinandersetzung mit dem Philosophieproblem unausweichlich erscheinen zu lassen. Vaihinger ist ihr ausgewichen.

Solches Ausweichen kennt Windelband nicht. Er ist davon überzeugt und läßt es sich angelegen sein, uns davon zu überzeugen, daß das Philosophieproblem sich als ein Trugbild von Problem entpuppe, sobald man ihm ernstlich zu Leibe gehe, wie er das am ausführlichsten in dem seine „Präludien" eröffnenden Aufsatze „Was ist Philosophie?" versucht hat, neben dem noch besonders die einschlägigen Äußerungen in seiner „Geschichte der alten Philosophie" und in seinem „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" in Betracht kommen.

Frage man die Geschichte und sehe man sich bei denjenigen, die man Philosophen genannt habe und etwa noch nenne, nach ihrer

---

[6]) So in seiner Schrift „Hartmann, Dühring und Lange" (Iserlohn 1876), S. 18. Daß er sein Einverständnis mit Lange späterhin nicht aufgegeben hat, zeigt seine kürzlich veröffentlichte „Philosophie des Als Ob".

Auffassung dessen um, was sie getrieben hätten und trieben, so erhielten wir so vielgestaltige und so weit von einander abliegende Antworten, daß es völlig aussichtslos wäre, diese buntschillernde Mannigfaltigkeit auf einen einfachen Ausdruck und die ganze Fülle dieser wechselnden Erscheinungen unter einen einheitlichen Begriff bringen zu wollen. Oft genug sei freilich der Versuch dazu gemacht worden. Absehend von den besonderen Inhaltsbestimmungen, mit denen jeder Philosoph die Quintessenz der von ihm gewonnenen Ansichten und Einsichten schon in die Aufstellung seiner Aufgabe hineinzulegen gewöhnt sei, habe man zu einer rein formalen Definition zu gelangen gedacht, die von dem Wechsel der zeitlichen und der nationalen Anschauungen ebenso wie von der Einseitigkeit persönlicher Überzeugungen unabhängig und deshalb geeignet wäre, alles unter sich zu befassen, was je Philosophie genannt worden sei. Aber möge man dabei die Philosophie als Lebensweisheit oder als Wissenschaft von den Prinzipien oder wie immer definieren, stets werde die Definition zu weit oder zu eng erscheinen. Angesichts des Wechsels, den die Bedeutung des Wortes Philosophie im Laufe der Zeiten durchgemacht habe, sei es „in alle Wege unmöglich", durch historische Induktion einen allgemeinen Begriff der Philosophie zu finden, der alle Philosophie genannten geschichtlichen Erscheinungen umfaßte[7]).

So Windelband, mit dem in bezug auf das Angeführte nicht wenige Fachkollegen übereinstimmen. Indes nur äußerlich. Innerlich widersprechen sie sich dergestalt einander, einander und sich selbst, daß darin allein ein deutliches Anzeichen für die Falschheit ihrer äußerlich einmütigen Behauptungen liegt, es gebe kein Philosophieproblem, weil der vielgesuchte allgemeine Philosophiebegriff ebenso wenig auffindbar wie die Quadratur des Kreises oder ein Perpetuum mobile sein soll.

Auch nach Wundt soll sich auf die Frage, was Philosophie sei, aus dem Inhalt dessen, was man zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Systemen so genannt habe, kaum eine allgemeingültige Antwort finden lassen. Seit den Anfängen der hellenischen Wissenschaft schwanke der Begriff ihres Gegenstandes zwischen völlig entgegengesetzten Auffassungen. Selbst da, wo man sich etwa

---

[7]) „Was ist Philosophie?", Präludien (Freib. u. Tüb. 1884), S. 1 f., 10. Vgl. auch Lehrbuch der Gesch. d. Philos. (Tüb. 1912), S. 3.

mit einer bloß formalen Begriffsbestimmung begnüge, pflegten sich hinter anscheinend verwandten Ausdrücken um so tiefer greifende Unterschiede zu verbergen. So vielgestaltig und widerspruchsreich aber das Bild sein möge, das der Inhalt der Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung darbiete, so übereinstimmend soll trotzdem der Zweck erscheinen, den „allzeit bald ausdrücklich, bald unausgesprochen" die Philosophie erstrebt habe. Der Zweck bestehe überall in der Zusammenfassung der Einzelkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung. Freilich sei es die Philosophie nicht allein, die diesen Zweck zu erreichen strebe, weshalb es nicht genügen würde, ihn zur Begriffsbestimmung derselben zu verwenden. Zwei andere große Gebiete menschlicher Geistestätigkeit seien es, die sich hier mit ihr „ganz oder teilweise" in dem nämlichen Streben vereinigten. Das eine sei die Religion, die in dem Augenblick, wo die Philosophie entstehe, schon als eine fertige Weltanschauung vorhanden sei. Das andre setze sich aus den einzelnen Erkenntnisgebieten zusammen, die, in Gestalt der Einzelwissenschaften allmählich aus der Philosophie hervorgegangen, im Laufe der Zeit eine immer größere Selbständigkeit gewonnen hätten. Zwischen diesen beiden Bereichen geistigen Lebens nehme daher die Philosophie eine vielfach ungewisse, bald ihnen verbündete, bald ihnen feindselige, sie bekämpfende und selbst von ihnen angefochtene Stellung ein[8]).

Angenommen, die Philosophie hätte wirklich den von Wundt bezeichneten Zweck „allzeit bald ausdrücklich, bald unausgesprochen" verfolgt, so ist nicht einzusehen, weshalb diese Zweckbezeichnung nicht die allgemeingültige Lösung des Philosophieproblems bilden soll. Daß eine Religion wie das Christentum den gleichen Zweck „ganz" und daß ihn die Einzelwissenschaften „teilweise" verfolgen, steht einer solchen Lösung nicht im Wege. Was bei der Philosophie ein an sich rein theoretischer Endzweck wäre, dient beim Christentum als Mittel zu einem rein praktischen Endzweck, zur Heiligung im Interesse des zu erlangenden ewigen Heils. Und was bei der Philosophie Hauptzweck wäre, ist eben bei den Einzelwissenschaften höchstens Nebenzweck und das in sehr wechselndem Grade, abgesehen davon, daß von einem

[8]) System der Philosophie (Leipzig 1889), S. 1f.

allmählichen Hervorgehen der Einzelwissenschaften aus der „Philosophie", wie gezeigt werden soll, überhaupt nicht die Rede sein kann.

Auch nach Deussen soll sich eine Definition der Philosophie, die das philosophische Denken gegen die übrige Gedankenwelt abgrenzte und dabei allen Erscheinungen, von denen die Geschichte der Philosophie zu reden habe, gleichmäßig gerecht würde, nicht aufstellen lassen. Trotz aller Differenzen aber, die es unmöglich machten, eine für alle im Verlaufe der Geschichte aufgetretenen Systeme gleichmäßig gültige Definition der Philosophie aufzustellen, soll sich doch „gleichwie ein roter Faden" durch die ganze Geschichte der Philosophie eine gewisse Übereinstimmung in betreff der Aufgaben und Ziele der Philosophie erkennen lassen. Erstens nehme die Philosophie immer wieder „das Gesamtgebiet alles seiend Vorhandenen" als ihr Objekt in Anspruch und zweitens sehe sie die Gesamtheit der empirischen Realität als etwas an, das noch der weiteren Erklärung aus einem „Prinzip" bedürfe. Hienach lasse sich, wenn auch nicht eine „historische Definition", so doch eine „Ideal-Definition" der Philosophie aufstellen, d. h. eine solche, die das Ziel bezeichne, auf das alle philosophischen Bemühungen aller Zeiten und Länder gerichtet gewesen seien, wenn auch ein klares Bewußtsein über diese eigentliche Aufgabe der Philosophie erst im Verlaufe ihrer Geschichte selbst sich herausgebildet habe und noch zu bilden im Begriffe sei. So sei denn „alle Philosophie von Hause aus und wesentlich Metaphysik"[9]).

Angenommen, es verhielte sich so, wie Deussen meint, so wäre ja eine solche Ideal-Definition der Philosophie nichts andres als die angeblich unmögliche historische Definition. Es fragt sich dann bloß, ob sie den historischen Tatsachen in zureichendem Maße gerecht wird. Vieles spricht ja dafür, vieles aber dagegen. Wie Deussen selbst einräumt, habe Sokrates als „Analytiker" kein philosophisches System und somit kein „Prinzip" aufgestellt. Er räumt auch ein, daß Kant kein Prinzip der Welterklärung aufgestellt habe, freilich mit der Einschränkung, daß dessen Zerlegung des Erfahrungsinhalts in das Apriorische und Aposteriorische, auf das beiden zugrunde liegende, wenn auch unerkennbare „Ding an sich" als Prinzip hinweisen

[9]) Allgemeine Geschichte der Philosophie [2] (Leipzig 1906), I. Bd. 1. Abt. S. 1—6.

soll. Das „Ding an sich als Prinzip" der Welterklärung! Als ob Kant nicht ausdrücklich erklärt hätte: „Was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann"[10]). Jedenfalls wären Deussens Ideal-Definition gemäß Sokrates und Kant nicht als echte und rechte Philosophen anzusehen. Männer wie Protagoras, Ariston von Chios, Musonius Rufus und die ganze Schar der Kyniker, Kyrenaiker, Skeptiker, Positivisten natürlich ebenfalls nicht. Bei solchen Ergebnissen muß die Rechnung falsch angesetzt sein.

Auch nach Külpe sollen alle Versuche einer allgemeingültigen Definition des Wesens der Philosophie scheitern, sobald man dem historischen Tatbestande dieser Wissenschaft gerecht werden wolle. Es bleibe daher nichts übrig, als auf eine einheitliche Definition überhaupt zu verzichten. „Was an der Philosophie wesentlich war, ist und voraussichtlich sein wird", soll sich aber trotzdem „in einer anderen Form, nämlich durch eine divisive Bestimmung" ausdrücken lassen. Danach wären drei „ganz verschiedene Aufgaben als philosophische Bestrebungen aller Zeiten" zu bezeichnen. Die erste Aufgabe bestehe in der Entwicklung einer umfassenden und in sich geschlossenen Weltanschauung; Metaphysik sei der alte Name dafür. Die zweite Aufgabe bestehe in der Untersuchung der Voraussetzungen aller Wissenschaft. Die dritte ihrem Inhalte nach am meisten Schwankungen ausgesetzte Aufgabe bestehe in der Vorbereitung neuer Einzelwissenschaften und einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse. Nur durch diese dritte Aufgabe werde der Wechsel im Umfange der philosophischen Disziplinen verständlich und nur sie ermögliche es, eine Kontinuität in dem Entwicklungsgange dessen, was die Philosophie in den verschiedenen Zeiten gewollt habe und gewesen sei, herzustellen. Freilich lasse sich kein inneres, notwendiges Kriterium angeben, das entschiede, wann eine von Philosophen vorbereitete Einzelwissenschaft zu einer selbständigen Bedeutung gediehen sei; vielmehr pflege dies von dem rein äußerlichen Gesichtspunkte des angewachsenen Stoffes oder Umfanges abzuhängen, der es nicht mehr tunlich erscheinen lasse, diese Einzelwissenschaft als einen Teil der Philosophie zu betreiben[11]).

[10]) Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, II. Teil, 1. Abt., 2. Buch, Anhang.

[11]) Einleitung in die Philosophie (Leipzig 1895), S. 258—262.

Als Verlegenheitsauskunft ist diese sogenannte divisive Bestimmung eines dreifachen Wesens der Philosophie insofern nicht übel, als sie besonders drastisch veranschaulicht, welch schweres Kreuz das Philosophieproblem für manche darstellt und mit welchen logischen Finten man sich und andre darüber hinwegzutäuschen unternimmt. Im übrigen lohnt es sich nicht, dabei kritisch zu verweilen. Dagegen lohnt sich dies bei der plausibler klingenden Verlegenheitsauskunft Windelbands.

Wenn eine allgemeine Geschichte der Philosophie trotz der Unauffindbarkeit eines allgemeinen Begriffs der Philosophie einen vernünftigen Sinn behalten soll, so setzt das nach Windelband voraus, daß der Wechsel, den der Name Philosophie im Laufe der Jahrhunderte erfahren habe, nicht bloße Willkür und Zufälligkeit bedeute, sondern selbst einen vernünftigen Sinn und einen eigentümlichen Wert besitze. Und so verhalte es sich in der Tat. Nur wenn man sich die Geschichte des Namens Philosophie klar gemacht habe, werde man bestimmen können, was in Zukunft mit dem Anspruch auf mehr als individuelle Gültigkeit berechtigt sei, den Namen zu tragen.

Wie wir den Griechen das Wort verdankten, so auch die erste Bedeutung der φιλοσοφία. Um die Zeit Platons, wie es scheine, zur technischen Bezeichnung geworden, bedeute das Wort genau das, was wir heute im Deutschen mit dem Wort Wissenschaft bezeichneten. Es sei der Name, den ein eben geborenes Kind erhalte. Die Neugierde des von der Not des Lebens befreiten Kulturgeistes, der in edler Muße zu forschen beginne, um ohne jeden praktischen Zweck, ohne jedes Hinblicken auf religiöse Erbauung oder sittliche Veredlung das Wissen nur um seiner selbst willen zu haben und an ihm als einem absoluten, völlig unabhängigen Werte Genuß zu finden, diesen reinen Wissenstrieb hätten die Griechen zuerst entfaltet und seien damit die Schöpfer der Wissenschaft geworden. So sei die Geschichte der griechischen Philosophie die Geburtsgeschichte der Wissenschaft: das sei ihr tiefster Sinn und ihre unvergängliche Bedeutung. Von der Forschung des Thales nach dem Urgrund aller Dinge bis zur Logik des Aristoteles handle es sich um eine große typische Entwicklung, deren Thema die Wissenschaft bilde. Diese Wissenschaft richte sich deshalb auf alles, was überhaupt Objekt des Wissens werden könne oder werden zu können scheine; sie umspanne das All, die ganze Vorstellungswelt.

Und so sei Philosophie anfangs die eine, ungeteilte Wissenschaft.

Mit wachsendem Material beginne jedoch die Philosophie sich zu teilen. Es schieden sich die einzelnen „Philosophien" aus, von denen jede die Lebensarbeit eines Forschers für sich in Anspruch nehme. Der griechische Geist trete in das Zeitalter der Spezialwissenschaften. Der ursprüngliche Name der Gesamtwissenschaft bleibe zunächst für die später Metaphysik genannte „erste" Philosophie des Aristoteles erhalten, in dessen gewaltigem, systematisierendem Geiste sich jener Differenzierungsprozeß der Philosophie vollzogen habe.

Zugleich trete ein andrer Umstand hinzu, der nicht in der rein wissenschaftlichen, sondern in einer allgemeinen Kulturbewegung, im Aufgehen des Griechentums in den Hellenismus, des Hellenismus in das römische Reich seinen Grund gehabt habe. Wo die Geschicke der äußern Welt vernichtend über ganze Völker und gewaltige Reiche dahingerollt seien, da habe nur noch im Innern der Persönlichkeit Glück und Genuß zu winken geschienen. Und so sei für alle Besseren die Frage nach der rechten Einrichtung des persönlichen Lebens die wichtigste und brennendste geworden. Vor der Lebhaftigkeit dieses Interesses sei der reine Wissenstrieb erlahmt. Nur so weit noch sei die Wissenschaft geschätzt worden, als sie diesem Interesse habe dienen können. Den Typus dieser Bewegung sähen wir in der Stoa. Die Unterordnung des Wissens unter das Leben sei der allgemeine Charakter dieser Zeit und ihr heiße deshalb die Philosophie eine Lebenskunst und eine Tugendübung. Die Wissenschaft sei kein Selbstzweck mehr, sondern das vornehmste Mittel der Glückseligkeit. Das neue Organ des menschlichen Geistes, das die Griechen entwickelt hätten, trete fortan in langdauernde Dienstbarkeit und wechsle mit den Jahrhunderten bloß den Herrn.

Als Dienerin des Glaubens erscheine die Philosophie in den langen schweren Lehrjahrhunderten der germanischen Völker. Philosophie sei da der Versuch wissenschaftlicher Entwicklung und Begründung von religiösen Überzeugungen.

Durch die Emanzipation von der Alleinherrschaft des mittelalterlichen Geistes werde auch der Wissenstrieb wieder frei. Die Philosophie finde in den Idealen Griechenlands das reine Wissen um seiner selbst willen wieder. Sie streife die ethische und religiöse Zweckbestimmung ab und werde wieder die Gesamtwissenschaft

vom Weltall, Metaphysik im eigensten Sinne. Allein neben das metaphysische Interesse trete von Anfang an ein andres, das allmählich das Übergewicht gewinne. Gerade der Gegensatz der metaphysischen Systeme erzeuge die Frage, ob überhaupt Metaphysik möglich sei. Und diese Frage werde verneint.

Indessen, wo die Not am höchsten, sei die Hilfe am nächsten. Mit dem Nachweise der Unmöglichkeit der Methapysik sei eben ein neuer Wissenszweig entstanden, der eines Namens bedürfe. Neben die anderen Wissenschaften trete als besondere, scharf bestimmte Disziplin eine Theorie der Wissenschaft. Auf diese Wissenschaftslehre übertrage sich der gegenstandlos gewordene Name der Philosophie.

In der ersten Phase also die Wissenschaft selbst und ganz, sei die Philosophie in der zweiten Phase das Resumé aller einzelnen Wissenschaften, in der dritten Phase die Lehre davon, wozu die Wissenschaft da sei, in der vierten Phase die Theorie der Wissenschaft selbst.

Die wichtigste Wandlung, die die Philosophie erfahren habe, knüpfe sich aber an den Namen Kants. Sie folge unmittelbar auf die vierte Phase. Dadurch, daß Kant der Philosophie die Aufgabe gestellt habe, den Wert der Vorstellungen unter dem kritischen Gesichtspunkt der Wahrheit zu untersuchen, sei ein ganz neuer Begriff der Philosophie eröffnet worden. Allerdings habe bis jetzt viel daran gefehlt, daß Kants Prinzip verstanden worden und zur Alleinherrschaft gelangt wäre. Am meisten habe von seinen Nachfolgern Herbart daran festgehalten. Andre hätten seine Resultate sogleich wieder in eine Metaphysik oder in eine philosophische Universalwissenschaft umgedeutet, andre die Philosophie auf Erkenntnistheorie zu beschränken gedacht. Selbst an solchen Stimmen habe es nicht gefehlt, die die Philosophie wieder zu einer bloßen Untersuchung dessen machen wollten, was für die praktischen Lebenszwecke des Menschen Bedeutung habe[12]).

So Windelband im Aufsatze „Was ist Philosophie?“ So auch in der „Geschichte der alten Philosophie“ und im „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie“, ausgenommen, daß das zweite der beiden Werke neben dem Hinweis auf eine der ersten Phase vorausgehende Urphase einige Belegstellen und Scheinbelegstellen für die ganze Phaseneinteilung enthält.

[12]) „Was ist Philosophie?“ S. 11—27.

Was die Urphase betrifft, erfahren wir übrigens sonst nichts, als daß das erste literarische Auftreten der Worte φιλοσοφεῖν und φιλοσοφία noch die einfache und zugleich unbestimmte Bedeutung des „Strebens nach Weisheit" erkennen lassen soll (S. 1).

In Wahrheit ist das „Streben nach Weisheit" bei den Alten stets die von Anfang an nichts weniger als unbestimmte Grund- und Hauptbedingung jener Worte geblieben. Windelband hat bloß ein sehr schwaches Gehör dafür. Das „Streben nach Weisheit" muß sich schon so unzweideutig wie in der dritten Phase vernehmbar machen, um bei ihm gebührendermaßen Audienz zu finden. Er hat eben keine Sympathie dafür. Desto mehr Sympathie hat er für das Streben danach, „was im Deutschen Wissenschaft heißt" und für den es angeblich am leibhaftigsten in sich personifizierenden Aristoteles. Die Sympathie dafür geht bei ihm so weit, daß er sich von ihr verführen läßt, die antike Philosophie in „zwei große Massen" einzuteilen oder vielmehr auseinanderzureißen, in die griechische und in die hellenistisch-römische, mit dem Todesjahr des Aristoteles als äußern Grenzpunkt. Die griechische Philosophie beginne mit der Verselbständigung des Erkenntnistriebes, bewege sich durchgängig um eine von Nebenzwecken freie Erstrebung des Wissens und vollende sich in Aristoteles teils durch die allgemeine Theorie der Wissenschaft (Logik), teils durch den Entwurf eines daraus entwickelten Systems der Wissenschaften. Aristoteles sei „der wissenschaftliche Geist κατ' ἐξοχήν", „die Verkörperung der griechischen Wissenschaft", in seiner Philosophie verdichte sich „das Wesen des Griechentums zu seinem begrifflichen Ausdruck". In der Folgezeit erlösche „die Energie dieses rein theoretischen Interesses" und erhalte sich nur teilweise in der stillen Arbeit der sachlichen Einzelwissenschaften, wogegen für die „Philosophie" die praktische Frage nach der Lebensweisheit in den Mittelpunkt trete. Das Wissen werde nicht mehr um seiner selbst willen, sondern nur als ein Mittel zu rechten Einrichtung des Lebens gesucht. Der bestimmende Grundgesichtspunkt der Philosophie werde derjenige der Lebensweisheit[13]).

Allerdings unterläßt Windelband nicht beizufügen, es verstehe sich bei der Flüssigkeit aller historischen Einteilungen von selbst, daß dieser Gegensatz nicht absolut, sondern nur relativ gelte; weder

[13]) Geschichte der alten Philosophie [2] (München 1894), S. 5, 142, 157, 177.

fehle es in der nacharistotelischen Philosophie vollständig an Bestrebungen wesentlich theoretischer Art noch unter den rein griechischen Denkern an solchen, die der Philosophie letztlich praktische Ziele steckten, wie z. B. die Sokratiker[14]). Aber auch mit dieser Einschränkung ist die Unterscheidung zwischen griechischer und hellenistisch-römischer Philosophie bei unvoreingenommener Geschichtsforschung nicht aufrecht zu halten.

In Wirklichkeit ist der bestimmende Grundgesichtspunkt des von den Alten unter dem Namen Philosophie mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein, wenngleich auf mehr oder weniger getrennten Wegen Erstrebten sowohl vor als nach der Zeit des Aristoteles derjenige der Lebensweisheit gewesen, Aristoteles selbst nicht ausgenommen. „Lebensweisheit" und „Wissenschaft" sind von Anfang an zwei nebeneinander hergehende, sich naturgemäß vielfach vermischende, nie aber ineinander aufgehende Geistesströmungen. Daß ein und derselbe, wie es nicht bei Aristoteles allein der Fall ist, die Vertretung der Lebensweisheit mit der der Wissenschaft in sich vereinigt, macht die Lebensweisheit noch nicht zur Wissenschaft oder die Wissenschaft zur Lebensweisheit. Daneben hat es von Anfang an solche gegeben, die lediglich als Vertreter der Lebensweisheit oder lediglich als Vertreter der Wissenschaft in Betracht kommen. Die Haltlosigkeit von Windelbands Phasenunterscheidung ergibt sich aus der Haltlosigkeit seiner Unterscheidung zwischen griechischer und hellenistisch-römischer Philosophie von selbst.

Der Glaube an „die für das Altertum gültige Gleichung von Philosophie und Wissenschaft"[15]), wenigstens für die bis zum Tode des Aristoteles reichende Periode, die sogenannte Glanzperiode antiker Philosophie, ist überhaupt sehr verbreitet und bei denjenigen, die ihn haben, meist derartig eingenistet, daß er ihr Denken gleich einer längst über eden Zweifel erhabenen philosophiegeschichtlichen Wahrheit beherrscht. Windelband hat diesen Glauben bloß in seiner Weise und nach seinem Bedürfnis formuliert.

Wie Überweg und Comp. es als ausgemachte Tatsache hinstellen, daß sich im Altertum der Inhalt der Philosophie „nach all-

---

[14]) Ibid. S. 6; vgl. auch S. 86ff., 177.

[15]) Worte Riehls in der Schrift „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" (Leipzig 1903), S. 7.

gemeiner Anschauung" mit dem „des menschlichen Wissens überhaupt" gedeckt habe[16]), so Brandis mit der kategorischen Erklärung: „Bei den Griechen umfaßte die Philosophie ursprünglich alle Wissenschaft, die bei ihnen nicht wie bei einigen Völkern des Orients in Bedürfnissen des physischen Wohlseins, sondern im Triebe zu wissen ihre erste Veranlassung fand"[17]).

Bei Zeller finden wir denselben Glauben, jedoch mehr auf der Zunge als im Kopf, was seine Aussagen um so wiederspruchsvoller, aber auch um so merkwürdiger macht. Einerseits soll die Philosophie bei den Griechen nicht bloß der Einheitspunkt sein, in dem alle wissenschaftlichen Bestrebungen zusammenliefen, sondern ursprünglich das Ganze, das sie alle in sich begreife. Andererseits soll der Name Philosophie ursprünglich alle Geistesbildung und alles Streben nach Bildung bezeichnen. Eine engere Bedeutung scheine er zuerst in der sophistischen Periode erhalten zu haben, wo er für eine solche Beschäftigung mit geistigen Dingen gebraucht werde, die nicht bloß nebenher, als Sache der Unterhaltung, sondern selbständig als Gegenstand einer eigenen ernsthaften Tätigkeit betrieben werde; der Umfang dieses Begriffs sei aber noch nicht auf die philosophische Wissenschaft in der jetzigen Bedeutung des Wortes „und überhaupt nicht auf die Wissenschaft beschränkt, für die vielmehr andre Benennungen gebräuchlicher sind". Ein bestimmterer Sprachgebrauch finde sich erst bei Platon, der jedoch das sittliche Handeln ebensosehr wie das Wissen zur Philosophie rechne. Aristoteles begrenze das Gebiet der Philosophie noch genauer, indem er die praktische Tätigkeit von ihr ausschließe. Doch schwanke auch er zwischen einer weiteren und einer engeren Bedeutung: nach jener werde es für jede wissenschaftliche Untersuchung und Erkenntnis, nach dieser nur für die Untersuchungen über die letzten Gründe, die sogenannte „erste Philosophie" gesetzt. Kaum sei aber hiemit der Anfang zu einer schärferen Begriffsbestimmung gemacht, so werde sie auch sofort wieder verlassen, indem die Philosophie in den nacharistotelischen Schulen teils einseitig praktisch als Übung der Weisheit, Mittel zur Glückseligkeit, als Lebensweisheit definiert, teils auch von den

[16]) Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, 10. Aufl., S. 1.

[17]) Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie (Berlin 1835), I. Teil.

empirischen Wissenschaften zu wenig unterschieden und wohl auch geradezu mit der Gelehrsamkeit verwechselt werde[18]).

Als ob das eine nicht das andre rundweg ausschlösse! Entweder war Philosophie bei den Griechen ursprünglich das alle wissenschaftlichen Bestrebungen in sich begreifende Ganze, also Wissenschaft schlechthin; dann hätte es ja ursprünglich an einem bestimmt genug lautenden Sprachgebrauch nicht gefehlt und dieser wäre erst später verloren gegangen. Oder es ist eben während des ganzen Altertums nie zu einem bestimmten Sprachgebrauch gekommen, nicht einmal bei Aristoteles.

Dagegen erklärt wieder Wundt in seinem Essay „Philosophie und Wissenschaft" ganz kategorisch: „Den Alten war die Philosophie Wissenschaft überhaupt . . . . . In der Blütezeit der hellenischen Philosophie begannen zwar schon einzelne Teile namentlich der mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschung eine sorgfältigere Pflege zu finden; sie blieben aber im Zusammenhang mit der großen Mutterwissenschaft und wurden höchstens als Anhänge und Ergänzungen derselben betrachtet". Erst in das Zeitalter der untergehenden antiken Kultur falle die allmähliche Entwicklung der ihre eigenen Wege wandelnden Einzelwissenschaften[19]).

Ebenso kategorisch heißt es bei Eduard Schwarz in bezug auf die vorepikureische Philosophie: „Epikur ist der erste griechische Philosoph, der mit Bewußtsein und Absicht ein System aufgestellt hat. Er unterscheidet sich dadurch ebenso von Plato und Aristoteles wie von den Joniern. Für diese alle war die Philosophie Wissenschaft, nicht eine neben oder über vielen anderen, sondern die eine und unteilbare, die alle Erkenntnis umfassen wollte". Für Epikur dagegen sei die Wissenschaft nicht Ziel, sondern Mittel gewesen[20]).

Zum Unterschied von den Genannten suchen sich Theodor Gomperz und Deussen, namentlich aber Riehl mit dem Glauben an die Geschichtlichkeit der Gleichung von Philosophie und Wissenschaft dadurch abzufinden, daß sie die Lebensweisheit mit der Wissenschaft begrifflich verquicken, die Lebensweisheit zu einem Bestandteil

[18]) Philosophie der Griechen, I[5]. S. 1—5.

[19]) Essays (Leipzig 1885), S. 7—9.

[20]) Charakterbilder aus der antiken Literatur, II. Reihe 2. Aufl. (Leipzig 1911), S. 32f., 34.

der Wissenschaft machen oder daß sie die beiden verkoppeln, sie zu einem Doppelbegriff stempeln.

Gomperz sagt: „Philosophie war von Haus aus Universalwissenschaft und zwar im Sinne des Altertums als eine das Leben leitende und bestimmende Macht“[21]).

Deussen sagt: „Das seit Sokrates und Platon allgemein gebräuchliche Wort Philosophie, ‚Liebe zur Weisheit‘, befaßt ursprünglich alle Wissenschaften; ja noch etwas mehr; denn Weisheit (σοφία) ist Wissenschaft (ἐπιστήμη) mit dem Nebenbegriffe eines bestimmten Einflusses auf das allgemeine Verhalten des Menschen in geistiger und sittlicher Hinsicht“[22]).

Weiter lassen sich Gomperz und Deussen nicht darüber aus. Um so mitteilsamer ist Riehl, nach dessen Auffassung die Philosophie im Altertum einen doppelten Beruf zu erfüllen gehabt hätte. Sie habe die Stelle der heutigen Wissenschaft vertreten und sei überdies eine Lehre und Übung praktischsr Lebensweisheit gewesen. Statt nach einer einzigen Definition zu suchen, die das Wesen der Philosophie erschöpfen soll, habe man vielmehr eingedenk zu sein, daß mit ihrem Namen zwei ungleichartige Begriffe verbunden seien. Auf die Frage, welche Wissenschaft die Philosophie sei, hätte die Antwort der Alten einfach und bestimmt gelautet: Die Wissenschaft. Die Philosophie sei die Wissenschaft der Griechen, die Wissenschaft des griechischen Zeitalters. Niemals aber habe es der Philosophie genügt, bloße Wissenschaft zu sein. Die Wissenschaft als solche kenne den Begriff des Wertes nicht. Sie erkenne, aber sie beurteile nicht. Ohne Werte wäre unsere Lebensfahrt ohne Kompaß. Es sei dem Menschen notwendig, daß all seinem Handeln und Streben ein Bild seines Handelns, ein Ideal seines Strebens vorangehe. Er müsse Lebensanschauungen gestalten, um sein Leben menschlich, geistig führen zu können. Lebensanschauungen aber seien immer selbst schon in gewissem Grade Lebensführungen; denn man könne Werte nicht als solche erkennen, ohne sie, innerlich wenigstens, zu erleben. Daher sei die Philosophie, die von den Werten ausgehe, nicht reine Wissenschaft; sie sei mehr als Wissenschaft, etwas anderes als Wissenschaft: die Kunst der Geistesführung. Und die Phi-

[21]) Griechische Denker, I. Bd. S. 420.

[22]) Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. Bd. 1. Abt. 2. Aufl. S. 2.

losophen der Lebensanschauung seien daher zugleich die Philosophen der Geistesführung und Erzieher der Menschheit. Die Geschichte lehre, daß dieser im höheren Sinne praktische Beruf „ursprünglich und im Altertum auch vorwiegend" der Beruf des Philosophen gewesen sei. Thales, den Begründer der Naturphilosophie, zähle die Legende zugleich zu den „Sieben Weisen". Parmenides habe seiner Vaterstadt Elea Gesetze gegeben. Der pythagoreische Bund habe sich nicht in erster Linie der Pflege der Mathematik und Naturphilosophie gewidmet, sondern habe eine ethisch-politische Lebensgemeinschaft auf der Grundlage der orphischen Theologie gebildet. Pythagoras selbst lebe im Gedächtnis der Geschichte vor allem als Prophet und Reformator[23]).

Schade, daß Riehls Mitteilsamkeit auf einmal versiegt, wenn es die aufgestellte Gleichung von Philosophie und Wissenschaft geschichtlich zu begründen gilt. In dieser Hinsicht erfahren wir von ihm nicht mehr als von Windelband und allen anderen, die für die Richtigkeit der Gleichung einstehen. Und das wenige, was wir von ihm erfahren, stimmt entweder nicht mit sich oder nicht mit den Tatsachen überein.

So, wenn er, die Selbständigkeit der Mathematik einräumend, an einem Orte sagt, es habe im Altertum, „von der Mathematik abgesehen", keine Wissenschaft neben oder außer der Philosophie gegeben und auch die Mathematik sei von Platon nur als Propädeutik der Dialektik oder der Philosophie betrachtet und dieser damit dienstbar gemacht worden[24]).

Anderwärts sagt er dagegen, auch ohne die Mathematik auszunehmen: „Daß es im Altertum außer der Philosophie keine Wissenschaft gab, ist aus dem Verfahren und aus dem Zeugnis der alten Denker leicht zu erweisen. Nicht einmal die Mathematik galt als selbständige Disziplin; Platon machte sie zur Vorstufe, ja zu einem Teil der Philosophie."[25])

Oder wenn er zum Beweise dafür, daß Aristoteles unter Philosophie nie etwas andres verstanden hätte, als was wir unter Wissenschaft verständen, darauf hinweist, daß dieser sich des Ausdrucks Philosophie

---

[23]) Der philosophische Kritizismus (Leipzig 1887), II. Bd. 2. Teil S. 2f. — Zur Einführung i. d. Philos. d. Gegenwart, S. 8f., 176f.

[24]) Der philosophische Kritizismus, II. Bd. 2. Teil S. 2.

[25]) Zur Einführung i. d. Philos. d. Gegenwart, S. 7.

„nicht selten" (anderwärts heißt es sogar „mit Vorliebe") in der Mehrzahl bediene: „Philosophien", das bedeute für ihn soviel als „Wissenschaften"[26]).

Tatsache ist, daß Aristoteles von „Philosophien" im Sinne von „Wissenschaften" spricht; aber nicht von allen Wissenschaften ohne Unterschied, sondern im Sinne philosophischer Wissenschaften als Bestandteile der Philosophie im allgemeinen. Überdies spricht er von „Philosophien" im Sinne philosophischer Wissenschaften bloß ein einziges Mal — also nicht „nicht selten" oder „mit Vorliebe" —, und zwar im 1. Kapitel des VI. Buches der „Metaphysik", wo es heißt, es gebe „drei theoretische Philosophien, eine mathematische, eine physische, eine theologische". Wo der Ausdruck „Philosophien" im Sinne philosophischer Wissenschaften am ehesten wieder zu erwarten wäre, wie im 7. Kapitel des XI. Buches der „Methapysik", da vermissen wir ihn; hier heißt es, es gebe „drei Arten von theoretischen Wissenschaften (ἐπιστημῶν), eine physische, eine mathematische, eine theologische". Es handelt sich also um eine gelegentliche Verwendung des Ausdrucks „Philosophien" im Sinne von philosophischen Wissenschaften, wie wir ihr auch bei Platon begegnen, wenn dieser von *οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατρίψαντες* und von der „Geometrie oder irgend einer anderen Philosophie" spricht[27]).

Wenn übrigens Lehre und Übung praktischer Lebensweisheit nach Riehls eigenem Zugeständnis „ursprünglich und im Altertum auch vorwiegend" den Beruf der Philosophie gebildet hat, warum etwas als förmlichen zweiten Beruf für sie in Anspruch nehmen, weil es vielleicht nachträglich und nebenbei von einzelnen besonders anspruchsvollen Philosophen in Anspruch genommen worden ist? Aber auch dafür ist Riehl den Beweis schuldig geblieben. Und andre haben den Beweis dafür gleichfalls nicht erbracht, ihn zu erbringen nicht einmal ernstlich versucht.

Philosophie, behaupte ich, war nach ihrem wesentlichen und einzigen Berufe den Alten Lebensweisheit, Lehre und Übung der Lebensweisheit, war es ihnen ursprünglich und ist es ihnen immer geblieben, niemals aber Wissenschaft schlechthin, auch einem Aristoteles nicht.

[26]) Ibid. S. 7. Der Ausdruck „mit Vorliebe" im Philosoph. Kritizismus, II. Bd. 2. Teil S. 2.

[27]) Theaetet 172 u. 143.

Mit folgendem will ich diese These näher begründen.

Es versteht sich von selbst, daß im Rahmen eines Aufsatzes bloß die Hauptpunkte und auch diese nicht erschöpfend berührt werden können. Fehlendes aus Eigenem zu ergänzen, wird dem sachkundigen Leser ohnehin nicht schwer fallen.

II.

Φιλοσοφία heißt, etymologisch genommen, Liebe zur *σοφία*, Streben nach *σοφία*. Schon das allein sagt, richtig verstanden, genug. Aber die wenigsten zeigen dafür das richtige Verständnis. Unter *σοφία* ist hier weder alles und jedes Wissen und Können noch die Wissenschaft schlechthin, sondern eine bestimmte einzelne *σοφία*, die Lebensweisheit, gemeint, *ἡ σοφία ἐν τῷ βίῳ*[28]), eine so oder so beschaffene Lebensführung (*ὁδὸς τοῦ βίου, τρόπος τοῦ βίου*)[29]), recta vivendi ratio, scientia honeste vivendi, ars rectae vitae agendae, lex bene honesteque vivendi, regula vitae[30]), *ἡ περὶ τὸν βίον τέχνη*[31]), oder, wenngleich in den Augen des skeptischen Philosophen keine förmliche *τέχνη*, so doch immerhin eine gewisse *ἀγωγή*, eine *αἵρεσις βίου περὶ ἕνα ἢ πολλοὺς γινομένη*.[32])

Um an einem Beispiel zu demonstrieren, mit welcher Seelentaubheit manche geschlagen sind, sei auf R. Haym verwiesen. Seinen Artikel „Philosophie" in Ersch und Grubers Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste leitet Haym mit den Worten ein: „Zu sagen, was Philosophie sei, ist keine geringe Mühe". Aber weshalb? Nur deshalb, weil Haym keine Mühe scheut, die Wortbedeutung von Philosophie zur Bedeutungslosigkeit zu verflüchtigen, wie folgende Auslassung ergibt: „Verfolgen wir nun im einzelnen die *φιλοσοφία*, so brauchte sie nur ein statarisches, unlebendiges Wesen zu sein, um uns mit der einfachen Antwort heimzuschicken, die sie ja auf der Stirn trägt: sie sei eben Liebe zur Weisheit. Es fehlt nun aber

---

[28]) Hippokrates, Über das Wohlverhalten, cap. 1.

[29]) Platon, Staat, X, 600.

[30]) L. A. Seneca, Fragmente (III. Bd. S. 422 der Seneca-Ausgabe von Fr. Haase).

[31]) Sextus Empiricus, Pyrrhon. Hypotyp. III. cap. 24ff. — Gegen die Ethiker § 168ff.

[32]) Sextus Empiricus, Pyrrhon. Hypotyp. I. cap. 14 § 145.

viel, daß sie solch ein Wesen ist; vielmehr ein recht lebendiges, sich entwickelndes, ja in dieser Entwicklung bald einmal langsam, bald wieder schnell fortschreitendes, auch wohl anhaltendes und scheinbar zurückgreifendes ist sie. Es nimmt sie deshalb auch wohl nicht wunder, wenn wir sie etwa fragten, was denn das für eine „Weisheit" sei, zu der sie die Liebe und weiter dann, eine wie beschaffene Liebe sie sei, und endlich, ob sie denn auf diese Weise Liebe zur Weisheit sei, daß sie nach der Weisheit immer nur strebe oder daß sie der Weisheit bereits recht vertraulich im Schoß sitze. Und so zeigt es sich, daß jene Antwort wohl einfacher scheinen mochte, als sie wirklich war und daß es einem Worte so wenig wie einem Menschen sogleich auf der Stirn geschrieben steht, was alles in ihm steckt und wessen man sich zu ihm zu versehen hat."

Wieland ist einer der wenigen Modernen, deren Apperzeptionszentrum im vorliegenden Falle richtig funktioniert, wenn er sagt: „Die Menschen haben gelebt und vielleicht Jahrtausende gelebt, eh' einer von ihnen auf den Gedanken kam, daß Leben eine Kunst sein könnte; und nach aller Wahrscheinlichkeit ist jede andre Kunst schon längst erfunden gewesen, als endlich die scharfsinnigen Griechen mit andern schönen Wissenschaften und Künsten auch diese berühmte Kunst zu leben, Philosophie genannt, wo nicht gänzlich erfunden, doch zuerst in Kunstform gebracht und auf einen hohen Grad der Verfeinerung getrieben haben"[33]).

Sachlich genommen, ist zwischen Lebensweisheit und Liebe zur Lebensweisheit kein Unterschied außer insofern, als σοφία das Ziel, φιλοσοφία die Bewegung zum Ziel bedeutet, oder mit Senecas Worten: „Weisheit (sapientia) ist die vollkommen gute Beschaffenheit des menschlichen Geistes. Philosophie ist Liebe zur Weisheit und Streben nach ihr. Diese weist dahin, wohin jene gelangt ist. Woher die Philosophie ihren Namen hat, ist ohne weiteres klar; denn der Name selbst gibt es kund[34])." Φιλοσοφία ist nur ein Bescheidenheitsausdruck an Stelle des zu anmaßend klingenden Ausdrucks σοφία. Ebenso verhält es sich mit den Ausdrücken φιλόσοφος und σοφός.

Wenn es wahr ist, daß erst der ausgesprochene Begriff der vollendete Begriff und die Namengebung ganz eigentlich die Begriffs-

[33]) Sämtliche Werke (Leipzig 1857), 29. Bd. S. 153.
[34]) Epistol. 89, 4.

schöpfung sei[35]), so vermögen wir sogar den Zeitpunkt aufs Jahr anzugeben, von dem an der Begriff der σοφία im Sinne von Lebensweisheit bei den Griechen allgemeines Sprach- und Gedankengut wurde. Es ist das Jahr, in dem Damasias Archon in Athen war[36]). Damals erhielt nämlich Thales nach dem glaubwürdigen Zeugnis des Demetrius Phalereus als erster den um dieselbe Zeit sechs andern hervorragenden Männern verliehenen Ehrennamen eines σοφός. Die Annahme, daß die Verleihung des Ehrennamens an Thales auf dessen Voraussagung einer im Jahre 585 v. Chr. eingetretenen Sonnenfinsternis zurückzuführen sei[37]), entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit. Aber diese Voraussagung wäre dann bloß als nächster Anlaß zu betrachten, nicht als eigentlicher Grund. Den eigentlichen Grund haben wir offenbar in der von Thales an den Tag gelegten Lebensweisheit zu suchen. Dafür spricht vor allem, daß die übrigen σοφοί, Bias, Pittakus, Solon, Kleobulus, Myson und Chilon, die mit Thales vorzugsweise als die „Sieben Weisen" aufgeführt zu werden pflegen, lauter Vertreter der Lebensweisheit sind; der als Weisheitspreis ausgesetzte Dreifuß wird geradezu als ἆθλον ἀρετῆς bezeichnet[38]). Dafür spricht auch die ausdrückliche Angabe, daß Thales der θεωρία φυσική sich μετὰ τὰ πολιτικά, also erst im vorgeschritteneren Alter, gewidmet habe[39]), während er im Jahre 585 noch nicht älter als 40 Jahre gewesen zu sein scheint.

Gleichwie σοφός bezeichnete σοφιστής ursprünglich einen Mann, der sich in irgend einer σοφία oder Kunstfertigkeit auszeichnete. Besonders Musikkundige und Dichter hießen so. Noch von Kratinos wurden Homer und Hesiod lobenderweise so genannt. Aus dieser Bedeutung entwickelte sich die engere eines auf wissenschaftlichem und die noch engere eines auf philosophischem, die Lebensweisheit betreffendem Gebiete sich Auszeichnenden. Diogenes von Appollonia nannte seine Vorgänger, die jonischen Physiologen, Sophisten. Wenn Herodot einen Solon und Pythagoras, wenn Isokrates und Androtion

---

[35]) Al. Riehl, Beiträge zur Logik (Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos., 16. Jahrg. S. 4).

[36]) Diog. Laërt. I, 22. (Nach Zeller, Philos. d. Griechen, I[5], S. 181, das Jahr 586, nach Diels, Vorsokratiker, das Jahr 582 v. Chr.)

[37]) Vgl. Döring, Gesch. d. griech. Philosophie, I, 19f.

[38]) Diog. Laërt. I, 30.

[39]) Diog. Laërt. I, 22.

die Sieben Weisen insgesamt als Sophisten bezeichneten, so ist dies gleichbedeutend mit Weisen im engsten Sinne, mit Vertretern der Lebensweisheit, mit Philosophen, zu nehmen. Zugleich unterlagen beide Ausdrücke insofern einem Bedeutungswandel, als man sich gewöhnte, zwischen dem mit irgend einer σοφία begabten σοφός und dem seine Art Weisheit andre lehrenden σοφιστής zu unterscheiden. Bei diesem Sprachgebrauch verblieb es auch dann, als „Sophist" die Nebenbedeutung eines Schein- und Afterphilosophen angenommen hatte, und es ist bei ihm bis zum Ausgang des Altertums verblieben. Ein guter Beleg für den zwischen dem Weisen als solchem und dem Weisheitslehrer gemachten Unterschied ist der Euripideische Vers:

μισῶ σοφιστήν, ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός.

Bei der Angabe des Isokrates, Solon habe unter den Bürgern Athens zuerst den Beinamen σοφιστής erhalten, ist dieser hier ehrend gemeinte Beiname im Sinne von Weisheitslehrer, von Lebensweisheitslehrer, zu verstehen. Das geht aus dem Zusammenhang, in dem die Angabe erscheint, und geht aus andern beachtenswerten, wenngleich bis jetzt kaum beachteten Angaben und Umständen hervor. Danach dürfen wir Solon geradezu als Vorläufer des Protagoras, ja als Vater jener Lebensweisheitsrichtung betrachten, die in Protagoras ihren bewußtesten und typischesten Vertreter gefunden hat.

Isokrates sagt: „Es erregt meinen Unwillen, wenn ich sehe, daß es dem Sykophantentum besser als der Philosophie ergeht, daß jenes der Ankläger, diese die Verurteilte ist. Wer von den Alten hätte erwartet, daß es dazu kommen werde, besonders bei euch, die ihr auf Weisheit stolzer als andre seid? Unter unseren Vorfahren verhielt es sich durchaus nicht so; sie bewunderten vielmehr die sogenannten Sophisten und schätzten deren Schüler glücklich, die Sykophanten aber hielten sie für Urheber der meisten Übel. Der beste Beweis liegt darin, daß sie Solon, der zuerst unter den Bürgern diesen Beinamen erhielt, Vorsteher des Staates zu sein würdigten, hinsichtlich der Sykophanten aber gaben sie strengere Gesetze als hinsichtlich andrer Leute[40])."

Nach dieser Stelle zu schließen, wäre Solon gar ein berufsmäßiger Vorläufer des Protagoras, wenn nicht dessen erster berufsmäßiger Vorläufer gewesen. Davon kann freilich keine Rede sein. Förmlichen

[40]) Orationes ed. Benseler-Blass, XV (*Περὶ ἀντιδόσεως*), 312, 313.

Unterricht hat er nie erteilt, auch privaterweise nie erteilt. Sonst wäre gewiß irgend eine Notiz darüber bei Diogenes Laertius oder anderwärts auf uns gekommen. Aber er hat durch Wort und Tat wie ein „Sophist" gewirkt und als unberufsmäßiger Sophist auf Zeitgenossen und Nachgeborene tieferen Einfluß als Protagoras unter den berufsmäßigen Sophisten ausgeübt. Ebenso kann keine Rede davon sein, daß sich die berufsmäßigen Sophisten jemals allgemeiner Anerkennung zu erfreuen gehabt hätten. Gerade in Athen ist von jeher das Gegenteil der Fall gewesen. Isokrates hat das am besten gewußt. Was ihn zum Lobredner der Vergangenheit werden läßt, ist nichts als der Groll über das Sophisten wie ihm das Leben verbitternde Athen seiner eigenen Zeit. Denn Isokrates selbst hat sich in erster Linie nicht als Lehrer der Redekunst gefühlt, sondern als Sophist, als Philosoph und Lehrer der Philosophie als Lebensweisheit. Wenn es dem Sykophantentum, wie er klagt, besser als der Philosophie ergeht, so haben wir dabei nicht etwa an die Philosophie schlechthin zu denken, sondern an das, was er unter Philosophie versteht, an seine philosophische Richtung. Und er versteht unter φιλοσοφία im wesentlichen dasselbe, was bis auf seine Zeit seit Solon unter der „sogenannten σοφία" verstanden worden ist: eine besondere Richtung der Lebensweisheit, ethisch-politische Lebensweisheit zum praktischen Gebrauch.

Wenn wir von Protagoras im Platonischen Gespräch gleichen Namens hören, er sei der erste gewesen, der sich frank und frei für einen Sophisten im Sinne eines Lehrers der „Bildung und Tugend" oder der „Wohlberatenheit (εὐβουλία) in privaten und öffentlichen Angelegenheiten, im Sinne eines Lebensweisheitslehrers also, erklärt habe[41]), so herrscht allgemeine Übereinstimmung darüber, daß dies als geschichtliche Tatsache zu betrachten sei[42]). Warum soll dann nicht auch das Übrige wenigstens in der Hauptsache so zu betrachten sein, die Protagoras in den Mund gelegte Angabe nämlich, die σοφιστικὴ τέχνη sei schon alt, bisher jedoch aus Furcht vor dem Gehässigen der Sache unter irgend einem Deckmantel ausgeübt worden, so von Homer, Hesiod, Simonides unter dem Deckmantel der Poesie, von Orpheus und Musäos unter dem des Mysterien- und Orakelwesens, von Ikkos und Herodikos unter dem der Turnkunst,

---

[41]) Platon, Protag. 317, 349, 318.

[42]) Vgl. Zeller, Philos. d. Griech., I[5], 1049. Gomperz, Griech. Denker, I, 335. Döring, Gesch. d. griech. Philos., I, 308.

von Agathokles und Pythokleides unter dem der Tonkunst[43])? Weil die Genannten, wie Zeller meint, noch keinen „förmlichen Unterricht" erteilt hätten und daher keine „eigentlichen Sophisten" gewesen seien?[44]) Als ob die schulmäßige Form nach bestimmten Preislagen und nicht Inhalt und Geist der Belehrung das Entscheidende wäre! Als ob der als Musiklehrer verkappte Sophist Damon, der einen Perikles zum Schüler gehabt hat, nicht ein würdiger Vorgänger des Protagoras gewesen wäre! Als ob die Zeichnung, die Plutarch von ihm entwirft, nicht aufs Haar zur Angabe des Platonischen Protagoras stimmte! Plutarch sagt: „Dieser Damon, ein Sophist ersten Ranges, der er war (*ἄκρος ὢν σοφιστής*), scheint sich hinter dem Namen der Musik versteckt zu haben, um seine Stärke vor der Menge geheim zu halten, während er gleichsam das Amt eines Einsalbers und Kampfmeisters bei dem angehenden politischen Athleten Perikles versah. Doch blieb es nicht verborgen, daß er die Leier als Deckmantel benutzte, sondern er wurde als einer, der sich mit großen Plänen trug und für die Tyrannis eingenommen war, durch das Scherbengericht verbannt und von den Komikern zur Zielscheibe ihres Witzes genommen[45])."

Ein Seitenstück dazu, dessen Kenntnis wir gleichfalls Plutarch verdanken, stellt Mnesiphilos, der Lehrer und Berater des Themistokles, dar, der somit als ein älterer Zeitgenosse Damons anzusehen ist. Über ihn heißt es bei Plutarch, er sei weder ein „Rhetor" noch einer von den „Physiker" genannten „Philosophen" gewesen, sondern habe sich berufsmäßig mit der in politischer Geschicklichkeit und praktischer Einsicht bestehenden „sogenannten Weisheit" beschäftigt und gewissermaßen die von Solon ausgehende „Richtung" aufrecht erhalten, während diejenigen, die diese Weisheit später mit Prozeßkünsten verbunden und in ihrem Unterricht das Schwergewicht von den praktischen Angelegenheiten auf die Reden verlegt hätten, „Sophisten" genannt worden wären[46]).

---

[43]) Platon, Protag. 316.

[44]) Zeller, Philos. d. Griechen, I[5], S. 1050, 2 u. S. 1079.

[45]) Plut., Perikles, cap. 4.

[46]) Plut., Themistokles, cap. 2: *Μᾶλλον οὖν αν τις προσέχοι τοῖς Μνησιφίλου τὸν Θεμιστοκλέα τοῦ Φρεαρρίου ζηλωτὴν γενέσθαι λέγουσιν, οὔτε ῥήτορος ὄντος οὔτε τῶν φυσικῶν κληθέντων φιλοσόφων, ἀλλὰ τὴν καλουμένην σοφίαν, οὖσαν δὲ δεινότητα πολιτικὴν καὶ*

Wessen Schüler Mnesiphilos selbst war, ist uns nicht überliefert. Aber überliefert ist uns, daß Damon des Lamprokles, Lamprokles des Agathokles, Agathokles des Musikers und Pythagoreers Pythokleides Schüler war[47]), von denen Agathokles und Pythokleides unter den vom Platonischen Protagoras als Vorgänger Genannten sich befinden. Da hätten wir denn eine ganze Abfolge von verkappten „Sophisten", eine *διαδοχή* von Vertretern der „sogenannten *σοφία*" solonisch-protagoreisch-isokratischer Richtung, eine Abfolge, deren ältestes Glied, Pythokleides, dem Zeitalter des Solon nicht mehr fernsteht und deren jüngstes Glied, Damon, ein Zeitgenosse des Protagoras ist, des ersten erklärten Vertreters der „sogenannten *σοφία*".

Was unter den übrigen vom Platonischen Protagoras als Vorgänger Genannten zunächst Homer betrifft, so wäre es allerdings lächerlich, den historischen Homer zu einem als Dichter verkappten Sophisten zu machen, aber auch ein Mißverständnis, es so aufzufassen. Tatsache ist, daß die Homerischen Gedichte von den Alten schon früh als Lehrbücher der Lebensweisheit ebenso hoch wie als Dichtungen geschätzt worden sind. Dieser Homer, der Homer der Schule fürs Leben, und nicht der historische, kommt hier allein in Frage. Strabon leiht nicht bloß der eigenen, sondern der im Altertum vorherrschenden Überzeugung Ausdruck, wenn er gerade mit Rücksicht auf Homer sagt, die Alten nannten die Poesie „eine Art erster Philosophie" (*φιλοσοφίαν τινὰ πρώτην*), die uns von Jugend auf ins Leben einführe und auf dem Wege der Unterhaltung Sitten, Leidenschaften und Handlungen lehre (I. 2, 3). Noch Horaz geht in seiner Wertschätzung Homers als Philosophen so weit, daß er ihm das Zeugnis ausstellt, über Schönes und Häßliches, über Nützliches und Nutzloses „klarer und besser" als ein Chrysipp und Krantor zu reden (Epist. I. 2). Indirekt ergibt sich diese Wertschätzung Homers aus den besonders von Xenophanes, Heraklit, Platon gegen ihn gerichteten Angriffen.

Ähnlich wie mit Homer steht es mit Hesiod. Simonides wird nachgerühmt, daß der anziehende Dichter zugleich „Denker und

---

δραστήριον σύνεσιν, ἐπιτήδευμα πεποιημένου καὶ διασώζοντος ὥσπερ αἵρεσιν ἐκ διαδοχῆς ἀπὸ Σόλωνος· ἦν ἃ μετὰ ταῦτα δικανικαῖς μίξαντες τέχναις καὶ μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους, σοφισταὶ προσηγορεύθησαν.

[47]) Scholia in Alcibiad. prim. Platonis.

Weiser" (doctus sapiensque) gewesen sei[48]). Orpheus und Musäos sind von griechischen Philosophiehistorikern zu den ältesten Philosophen gezählt worden[49]). Bei Ikkos und Herodikos steht wenigstens der Annahme nichts im Wege, daß sie als „Sophisten" Genossen eines Damon und Mnesiphilos gewesen sein werden.

Umsomehr fällt es auf, daß der Platonische Protagoras über die Sieben Weisen mit Schweigen hinweggeht. Nicht einmal Solon wird von ihm erwähnt. Der Grund dafür liegt darin, daß Platon die Sieben als seine eigenen Vorgänger in Anspruch nimmt und daher nicht als Sophisten von dem ihm unsympathischen protagoreischen Schlage, sondern als Sophisten, wie sie sein sollten, und somit als Vertreter echter Philosophie betrachtet wissen will. Dies geschieht in einer die Rede des Protagoras äußerlich parodierenden Rede des Sokrates, worin die „Sophisten" der Kreter und Lakedämonier ihrer Spruchweisheit wegen ausdrücklich als die ältesten Vertreter der „Philosophie" gerühmt werden. Ebendeshalb hätten von den Jetztlebenden und von den Alten manche eingesehen, daß das Lakonisieren weit mehr im „Pilosophieren" als in der Liebe zur Gymnastik bestehe (*φιλοσοφεῖν ἢ φιλογυμναστεῖν*), wohlwissend, daß die Fähigkeit, solche Aussprüche zu tun, nur einem durch und durch gebildeten Manne eigen sei, Männern wie Thales, Pittakos, Bias, Solon, Kleobulos, Myson, Chilon, die alle Nacheiferer, Liebhaber und Schüler der lakedämonischen Bildung gewesen seien, wie denn überhaupt eine gewisse lakonische Kürze die „Philosophie" der Alten charakterisiere[50]).

Nach Gomperz läge darin freilich nichts weiter als eine „lustige Fiktion"[51]). Spricht aber dagegen nicht schon der Umstand, daß ein Historiker, Philosoph und Platonkenner wie Plutarch die von „einigen" gemachte Bemerkung, das Lakonisieren bestehe mehr im „Philosophieren" als in der Liebe zur Gymnastik, durchaus ernst nimmt und ihre Richtigkeit bestätigt?[52]) Vollends dagegen spricht die ganze von Plutarch entworfene Zeichnung Lykurgs, da sie nicht nur mit dem Kern der Platonischen Auffassung übereinstimmt, sondern auch ihn geschichtlich zu begründen versucht. Man wende nicht

[48]) Cic. De natur. deor. I, 22.
[49]) Diog. L., Prooem. 3 & 5.
[50]) Plat., Protag. 342, 343.
[51]) Griech. Denker, II, 257.
[52]) Plutarch, Lykurg, cap. 20.

ein, daß Plutarchs Biographie Lykurgs gerade den geschichtlichen Gehalt vermissen lasse. So viel ist gewiß, daß diese Biographie keine Ausgeburt der Phantasie Plutarchs ist, sondern als mit kritischem Auge geschaffene Kopie älterer Geschichtsbilder gelten will und gelten darf[53]). Wenn sein Lykurg als ausgeführtes Musterbild der von Platon flüchtig skizzierten lakedämonischen Sophisten erscheint, so erhellt daraus, daß sich der Biograph hinsichtlich dieses Punktes derselben historischen Tradition wie Jahrhunderte vor ihm Platon angeschlossen hat. Derselben historischen Tradition entspricht es, wenn Plutarch kein Bedenken trägt, Lykurg mit Platon, Diogenes. Zeno auf eine Linie zu stellen, und nur insofern einen Unterschied zwischen ihnen findet, als diese bloß Schriften und Denksprüche hinterlassen hätten, jener aber durch die Tat einen unnachahmlichen Staat zu Tage gefördert und den Leugnern des wirklichen Vorhandenseins eines „Weisen" den ganzen Staat als „philosophierend" (φιλοσοφοῦσαν) demonstriert habe[54]).

Auch über einen jener alten kretischen „Sophisten", die Platon im Auge hat, erhalten wir von Plutarch nähere Kunde. Sein Name war Thales. Als Zeitgenosse Lykurgs[55]) ist er viel älter als Thales von Milet. Nach Plutarchs Darstellung hatte sich Lykurg, bevor er seine Staats- und Lebensreform zu Hause ins Werk setzte, in Kreta aufgehalten, wo er die politischen Einrichtungen eifrig studierte und mit den angesehensten Männern verkehrte, darunter mit Thales, einem der dortigen „Weisen und Staatsmänner" (σοφῶν καὶ πολιτικῶν), der zugleich Dichter war. Ihn bewog Lykurg zu einer moralischen Kunst- und Missionsreise nach Sparta, die vom gewünschten Erfolg gekrönt wurde. „Denn seine Gesänge waren Reden, die durch den ruhigen und besänftigenden Charakter ihrer Melodien und Rhythmen zu Gehorsam und Eintracht ermunterten. Auf diese Weise wurde die Sinnesart der Zuhörenden unvermerkt gemildert und dem Streben nach dem Guten geneigt gemacht, während bis dahin gegenseitige Feindseligkeit geherrscht hatte, so daß jener dem Lykurg gewissermaßen die Bahn zur Erziehung der Lakedämonier gebrochen hat[56])."

Was Diodor an Chilon besonders lobenswert findet, indem er ihn mit den Philosophen seines eigenen Zeitalters, das des Cäsar und

---

[53]) cap. 1.
[54]) cap. 31.
[55]) Diog. L., I, 38.
[56]) Plutarch, Lykurg, cap. 4.

Augustus, vergleicht, ist Solon nicht weniger eigen, über den wir ja unter den Sieben Weisen geschichtlich am besten informiert sind. Diodor sagt: „Bei Chilon stimmt, was sonst selten angetroffen wird, Leben und Lehre überein. Während man bei der Mehrzahl der heutigen Philosophen zwar die schönste Sprache, aber die schlechteste Handlungsweise findet, kurz einen Widerspruch zwischen dem Ernst und der Einsicht ihrer Forderungen und deren Betätigung, hat Chilon dagegen viel Denkwürdiges gedacht und verkündet und damit die Übung der Tugend bei allen Handlungen zeitlebens verknüpft[57])."

Aber hat denn, fragt man vielleicht, nicht schon Dikäarch geurteilt, daß die Sieben weder „Weise" noch „Philosophen", wenngleich ganz verständige und zur Gesetzgebung tüchtige Männer, gewesen seien? [58]) Folgt denn aber, frage ich, nicht gerade daraus, daß die Sieben von den Alten gemeinhin als Weise oder Philosophen rubriziert worden sind? Ist das nicht der Grund, aus dem Diogenes Laërtius als gewissenhafter Geschichtskompilator das die öffentliche Meinung kassierende Urteil Dikäarchs registriert hat? Daß Philosophen einander das Recht auf Führung des Philosophentitels absprechen, ist ja nichts Ungewöhnliches. Wie oft hört man, das Mittelalter stelle in bezug auf eigentliche Philosophie eine einzige große Lücke dar. Vom Standpunkte einer bestimmten Philosophie oder philosophischen Richtung mag eine solche Auffassung völlig berechtigt sein. Der Philosophiehistoriker kann und darf sich nicht danach richten. Sonst käme er entweder gar nicht dazu, die Feder anzusetzen, oder vermöchte uns höchstens die Geschichte einer bestimmten philosophischen Richtung zu bieten, während doch sein eigentliches Thema der Kampf bilden sollte, den die gegnerischen philosophischen Richtungen um die Vorherrschaft im Leben führen, ihre Siege und Niederlagen, ihre Fortschritte und Rückschritte samt allen daraus für Gesellschaft und Individuum erwachsenden nützlichen und schädlichen Folgen, der wahre Kulturkampf. Nicht anders verhält es sich mit Dikäarchs Urteil über die Sieben, möge es sich von dessen philosophischem Standpunkte als berechtigt erweisen oder nicht. Für den Philosophiehistoriker ist es unmaßgeblich und muß es unmaßgeblich sein.

Das Geschichtsbild, das wir uns von Solon zu machen haben, ist wahrlich nicht das eines Mannes, dem nichts weiter als gesunder

[57]) IX, 8.
[58]) Diog. L., I, 40.

Hausverstand in privaten und öffentlichen Angelegenheiten nachzurühmen wäre. Das ist das Bild eines großen Geistes und edlen Charakters und eines ebenso einsichtigen wie charaktervollen Staatsmannes, zu dem sich nicht viele würdige Parallelen auftreiben lassen. Wenn Philosophie Lebensweisheit ist, theoretische und praktische Lebensweisheit — und das ist sie auch nach Dikäarch[59]) — dann ist Solon ein Weiser oder Philosoph gewesen, oder es verdient überhaupt niemand so genannt zu werden, Dikäarch nicht ausgenommen.

Plutarch steht in seiner Biographie Solons nicht an, diesen als Weisen oder Philosophen zu behandeln. Er spricht von dessen σοφία und φιλοσοφία (cap. 3 u. 27), nennt ihn einen σοφίας ἐραστής (cap. 2) und σοφός (cap. 3. u. 28), der in Ägypten mit Psenophis von Heliopolis und Sonchis von Sais, den gelehrtesten (λογιωτάτοις) unter den Priestern „philosophiert" habe (συνεφιλοσόφησε) (cap. 26), der gleich den meisten σοφοί hauptsächlich den „politischen" Teil der „ethischen Philosophie" gepflegt, in der „Physik" aber beschränkten und altväterischen Ansichten gehuldigt habe (cap. 3).

Solon selbst steht nicht an, von seiner σοφίη zu sprechen. Denn niemand als sich hat er zunächst im Auge bei den Versen:

> Jener, vor allem geübt in den Gaben der himmlischen Musen,
> Hat das regelnde Maß lieblicher Weisheit gelernt[60]).

Bei Herodot leitet Krösus seine Unterredung mit dem „Sophisten" Solon folgendermaßen ein: „Mein Freund von Athen, schon vielfach ist das Gerücht zu uns gedrungen sowohl von deiner Weisheit (σοφίη) als von deinem Wandern, daß Du als Philosophierender des Studiums wegen (φιλοσοφέων θεωρίης εἵνεκεν) einen großen Teil der Erde bereist hast[61])." „Des Studiums wegen" (θεωρίης εἵνεκεν oder, wie es bei Plutarch heißt, πολυπειρίας ἕνεκα καὶ ἱστορίας[62]) vielgereiste Männer waren auch die sogenannten Logographen. Mit dem Zusatze φιλοσοφέων zu θεωρίης εἵνεκεν soll eben ausgedrückt werden, daß Solon aus Liebe zur σοφίη, zur Lebensweisheit, seine Studienreisen unternommen hat.

Isokrates ist dadurch merkwürdig, daß er die solonische Richtung der „sogenannten Weisheit" als erklärter berufsmäßiger Sophist noch

---

[59]) Vgl. Zeller, Philos. d. Griechen, II, 2³, S. 892.

[60]) „Lehren für sich selbst", V. 51, 52.

[61]) I, 29 & 30.

[62]) Solon, cap. 2.

im 4. Jahrhundert, also im Zeitalter eines Platon und Aristoteles, vertritt, sie als deren philosophischer Nebenbuhler vertritt und dafür das Wort Philosophie als Kunstausdruck gebraucht, auf eine Art und Weise gebraucht, die zwar nicht zur Annahme berechtigt, sie aber nahelegt, daß das Wort zuerst im Kreise von Vertretern der „sogenannten Weisheit" solonischer Richtung und zur Bezeichnung dafür als Kunstausdruck aufgekommen ist, und die jedenfalls schlagend beweist, wie weit entfernt dieser Kunstausdruck bei seinem Aufkommen davon gewesen ist, genau dasselbe wie im Deutschen das Wort Wissenschaft zu bedeuten. Isokrates beklagt es vielmehr als ein Symptom der zu seiner Zeit im Staate eingerissenen Verwirrung, daß sogar die Worte ihrer natürlichen Bedeutung entkleidet und von den edelsten auf die elendsten Beschäftigungen übertragen würden. Von denen, die das Notwendigste versäumten und in die Phantastereien (*τερατολογίας*) „der alten Sophisten" vernarrt seien, sage man, daß sie philosophierten (*φιλοσοφεῖν*), von solchen dagegen nicht, die Dinge lernten und betrieben, die sich auf die gute Verwaltung des eigenen Hauswesens und der öffentlichen Angelegenheiten bezögen, um deren willen man doch sich anstrengen, philosophieren (*φιλοσοφητέον*) und alles tun müsse[63]). Deshalb wolle er sich der von einigen sogenannten Philosophie gegenüber (*τὴν καλουμένην ὑπό τινων φιλοσοφίαν*) in betreff der wohl mit Recht den Namen tragenden (*τὴν δικαίως ἂν νομιζομένην*) bestimmter erklären. Da es seines Erachtens nicht in der Natur der Menschen liege, eine Wissenschaft (*ἐπιστήμην*) zu erwerben, durch deren Besitz wir in die Lage kämen zu wissen, was wir in jedem vorkommenden Falle zu tun und zu sagen hätten, so halte er die für Weise (*σοφούς*), die in ihren Urteilen meistens das Beste zu treffen vermöchten, für Philosophen (*φιλοσόφους*) aber, die sich mit dem beschäftigten, wodurch sie am schnellsten eine solche Einsicht erlangen könnten. Eine Kunst (*τέχνη*), die imstande wäre, Tugend und Gerechtigkeit denjenigen einzupflanzen, die von Natur eine geringe Anlage hierzu besäßen, hätte es weder früher noch jetzt gegeben. Dagegen würden sie tüchtiger und besser werden, wenn sie vor allem ihre Ehre darin suchten, gut zu reden und ihre Zuhörer zu überzeugen. Wer ernstlich darauf ausgehe, werde auch die Tugend nicht vernachlässigen, sondern

[63]) Orat. XV, 283, 285.

darauf halten, bei seinen Mitbürgern im besten Rufe zu stehen, da die Rede des Ehrenmannes schon an sich eine große Überzeugungskraft besitze[64]). Die von den Vorfahren überlieferte Bildung (παιδεία) verachte er so wenig, daß er sogar die in seinen Tagen eingeführte, nämlich die Beschäftigung mit Geometrie, Astronomie und Disputierübungen, als für die Jugend nicht unnützlich gelten lasse[65]). Philosophie (φιλοσοφία) dürfe man weder für das Reden noch für das Handeln einen unmittelbaren Nutzen gewährende Studien freilich nicht nennen, wohl aber eine Geistesübung und Vorschule der Philosophie (γυμνασίαν τῆς ψυχῆς καὶ παρασκευὴν φιλοσοφίας). Einige Zeit möge ihnen die Jugend immerhin widmen. Doch dürfe sie ihren Geist dabei nicht vertrocknen, noch zu den Lehren „der alten Sophisten" sich verirren lassen, von denen einige behaupteten, die Zahl der Elemente sei unendlich, Empedokles, es gebe deren vier, Jon drei, Alkmäon zwei, Parmenides und Melissus eins, Gorgias keins[66]). Um wahrhaft gebildet zu heißen, müsse man die täglich vorkommenden Geschäfte gut zu behandeln verstehen, müsse man ein Urteil besitzen, das meistens das Rechte und Nützliche treffe, müsse man im Umgang mit den Menschen den unter allen Umständen gebotenen humanen Ton zu wahren suchen, müsse man immer Herr seiner Lüste sein und das Unglück mit männlicher Würde tragen, müsse man endlich, was das Größte sei, auch im Glück seiner besseren Natur stets treu bleiben[67]).

Solche Denkungsart und Sprache wäre ganz unerklärlich bei einem Manne, dessen Zeitalter den Kunstausdruck Philosophie geprägt haben sollte, um damit die Wissenschaft schlechthin zu bezeichnen, erklärt sich aber von selbst, wenn er in formaler Übereinstimmung mit seinem Zeitalter Lehre und Übung praktischer Lebensweisheit darunter verstanden hat. So erklärt sich auch, wie Platon am Schlusse des „Phädrus" dazu kommt, seinem „Genossen" und „Liebling" Isokrates das Kompliment zu machen, es wäre kein Wunder, wenn dieser mit der Zeit von den „Reden" infolge einer Art göttlichen Dranges zu „Höherem" hingelenkt würde; denn es sei „von Natur eine gewisse Philosophie in der Denkungsart des Mannes" (φύσει γὰρ ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ). Es liegt darin nicht

[64]) Orat. XV, 270—280.
[65]) XII. (Panathen.) 26, 27; XV. 261—265.
[66]) XV. 266—268.
[67]) XII. 30—32.

allein Achtung davor, was Isokrates Philosophie nennt, sondern zugleich die Anerkennung, daß es sich dabei in der Tat um Philosophie handelt, wenngleich um eine Form derselben, die Platon unzureichend erscheint.

Schade, daß sich hinsichtlich der Frage, wer φιλοσοφία an Stelle von σοφία in Kurs gebracht habe, bloß das eine mit Sicherheit ausmachen läßt, daß es der im späteren Altertum dafür ausgegebene Pythagoras nicht gewesen ist. Wenn sich aber auch das über Pythagoras mit Bezug darauf Überlieferte nicht bewahrheitet, ist es doch gut erfunden. Von ihm darf man im Sinne der Alten sagen: Jeder Zoll ein Philosoph. So klassisch hat sich das Wesen aller Philosophie nicht einmal in Sokrates verkörpert. Was Philosophie als Lebensweisheit heißt, findet sich bei Pythagoras zwar nicht in die Form einer schulgerechten Definition gebracht, dafür aber um so anschaulicher in die Wirklichkeit übersetzt, in eine Wirklichkeit, die mit der der antiken Philosophie auf weite Strecken und der Dauer nach ganz mit ihr zusammenfällt. Ohne Pythagoras kein Platon und ohne sie kein Neupythagoreismus und kein Neuplatonismus. Die Alten haben dies zu würdigen verstanden und haben deshalb Pythagoras und nicht Sokrates oder einen andern Vertreter der Lebensweisheit zum Urheber der Ausdrücke Philosophie und Philosoph gemacht.

Unseren sogenannten Fachphilosophen genügt freilich eine solche bis heute sich fortsetzende Wirksamkeit nicht, um Pythagoras als „Philosophen" anzuerkennen, was von Windelband damit begründet wird, daß Pythagoras im Lichte der historischen Kritik „nur als eine Art von Religionsstifter" erscheine, „ein Mann von großartiger ethisch-politischer Wirkung, die unter den Anregungen und Vorbedingungen des wissenschaftlichen Lebens in Hellas einen bedeutenden Platz einnimmt", daß aber weder Platon noch Aristoteles etwas von einer „Philosophie des Pythagoras" wüßten, sondern nur von einer „Philosophie der sogenannten Pythagoreer", der sogenannten Zahlenlehre[68]). So oder ähnlich äußern sich die meisten. Eine löbliche Ausnahme bildet Schopenhauer, nach dessen Auffassung Pythagoras „Philosoph im ganzen und großen Sinne dieses Wortes" gewesen ist[69]).

---

[68]) Geschichte der alten Philosophie, 2. Aufl., S. 21.

[69]) Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, herausg. v. Grisebach, II, 35.

Pythagoras nur eine Art von Religionsstifter? Als ob nicht jede entwickeltere Philosophie eine Art Religion, als ob nicht jede entwickeltere Religion eine Art Philosophie wäre, das heißt Lehre und Übung einer bestimmten, mehr oder weniger in ein theoretisches und praktisches System gebrachten Art von Lebensweisheit!

„Das Christentum — sagt einer seiner modernen Apologeten — ist die Ordnung des menschlichen Lebens nach den Lehren Jesu Christi[70])." Ebenso sind die Philosophien eines Pythagoras, Platon, Epikur nichts anderes als Lebensordnungssysteme nach den Lehren der Genannten. Zahlenlehre, Ideenlehre, Atomistik sind Wissenszweige, die nicht ihrer selbst wegen, sondern als Mittel neben andern Mitteln zu Lebensordnungszwecken gepflegt werden. Wenn Platon nicht von einer „Philosophie des Pythagoras" spricht, so spricht er dafür, was um so deutlicher ist, von einem *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*[71]). Denselben *τρόπος τοῦ βίου* hat Alkidamas im Auge, wenn er sagt: *Θήβησιν ἅμα οἱ προστάται φιλόσοφοι ἐγένοντο καὶ εὐδαιμόνησεν ἡ πόλις*[72]).

Eine Art von Religionsstifter also wäre Pythagoras. Sonst wäre er eben kein Philosoph im ganzen und großen Sinne des Wortes gewesen. Aber „nur" eine Art von Religionsstifter? Als ob er nicht zugleich „ein hervorragendes mathematisches Talent, der Begründer der Akustik und ein bahnbrechender Förderer der Astronomie" gewesen wäre[73])! Diese Vielseitigkeit ist es ja, die Heraklit als *πολυμαθίη* lästert, als Vielwisserei, durch die Pythagoras nicht gelernt hätte, „Verstand zu haben"[74]).

Noch schärfer und lehrreicher ist ein andres Verdikt Heraklits über Pythagoras, lehrreich auch als ältester Beleg dafür, daß die Griechen vom Anbeginn ihrer wissenschaftlichen und philosophischen oder Lebensweisheitsbestrebungen zwischen beiden unterschieden haben. Es ist Fragment 129 bei Diels. Da jedoch Zweifel an seiner Echtheit aufgetaucht sind, zusammen mit mancherlei Mißverständ-

---

[70]) Christ. H. Vosen, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner, 5. Aufl. (Freiburg i. Br. 1905), S. 1.

[71]) Staat, X, 600.

[72]) Aristot., Rhet. II, cap. 23.

[73]) Gomperz, Griech. Denker, I, 81. Vgl. auch Zeller, Philos. d. Griechen, I[5], 476—479.

[74]) Fragm. 40 bei Diels.

nissen, haben wir es desto genauer in Augenschein zu nehmen. Das Fragment lautet:

Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθείην, κακοτεχνίην.

Ich übersetze: Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat von allen Menschen am meisten Wissenschaft getrieben und diese Schriften auswählend, hat er sich seine eigene Weisheit, Vielwisserei, Afterkunst zurecht gemacht.

Nach Diels wäre das Fragment, obschon Sprache und Stil echt klängen, entweder aus andern echten Stellen ungeschickt zusammengesetzt oder es wären wenigstens die Worte *ταύτας τὰς συγγραφὰς* oder *ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς* als interpoliert auszuscheiden. Denn erstens sei das Zitat mit der notorischen Fälschung eines Pythagorasbuches verquickt. Zweitens sei *ταύτας*, dem Sinne nach auf *ἱστορίην* zu beziehen, sehr hart. Drittens sei die Erwähnung von Schriften des Pythagoras, weshalb das Zitat beigebracht werde, eine historische Unmöglichkeit[75]).

In Wahrheit handelt es sich um nichts weiter, als daß der Ungenannte, den Diogenes Laërtius (VIII. 6) samt dem Zitat als Gewährsmann für die angebliche Schriftstellerei des Pythagoras beibringt, aus dem Fragment mehr herausgelesen hat, als darin steht. Darin steht bloß, daß Pythagoras sich „seine eigene Weisheit, Vielwisserei, Afterkunst" auf Grund fleißigster Benutzung von das Gebiet der *ἱστορίη* betreffenden Schriften, nicht aber, daß er sich selbst Schriften daraus „zurecht gemacht" habe. Der Ungenannte hat eben das *ἐποιήσατο* falsch ausgelegt. Das ist alles. Dafür ist doch Heraklit nicht verantwortlich zu machen. Was das auf *ἱστορίην* zu beziehende *ταύτας* angeht, so nimmt es sich nur dann so hart aus, wenn man *ἱστορίη* mit Diels im Sinne von „Forschung" versteht. *ἱστορίη* bedeutet hier aber nicht „Forschung", sondern das Erforschte, die Kunde, die Wissenschaft. In Heraklits Augen ist ja Pythagoras kein wissenschaftlicher Forscher, sondern ein bloßer Vielwisser, ein Vielwisser wie Hesiod, Xenophanes, Hekatäus (Fragment 40). Anderseits geht es wieder zu weit, wenn es bei Diehls heißt, Heraklit sehe mit Verachtung auf die großen Entdeckungen

[75]) H. Diels, Herakleitos von Ephesos, 2. Aufl. (Berlin 1909), S. 49.

seiner Landsleute, obgleich er sie benutze und an ihrem physikalischen Standpunkte prinzipiell festhalte, weil ihm, der Höheres wolle, „die bisherige Naturforschung" als „eitel Polymathie" erschiene, die nicht denken lehre[76]). Das ist eben nicht der Fall. Nichts liegt Heraklit ferner, als die gesamte bisherige Naturforschung für eitle Polymathie zu halten. Vielmehr verhält es sich damit so, wie Gomperz von ihm sagt: „Von Anaximander war er nachhaltig beeinflußt worden und er stattet ihm seinen Dank ab, indem er ihn so wenig als Thales und Anaximenes unter die geschmähten Meister des Vielwissens einreiht"[77]).

Wie sehr Heraklit die ἱστορίη eines Thales, Anaximander, Anaximenes schätzt, bezeugt seine Forderung: „Gar vieler Dinge kundig müssen philosophische Männer sein" (Fragment 35: χρὴ γὰρ εἶ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι). „Philosophische" Männer oder, wie Diels gut wörtlich übersetzt, „weisheitsliebende" Männer! Während nach Wilamowitz nur εἶ μάλα πολλῶν ἵστορας authentisch sein soll, φιλοσόφους ἄνδρας also nicht, wäre nach Diels, der auch diesen Ausdruck für echt nimmt, Heraklit im Gegenteil derjenige gewesen, dem „der Gebrauch, ja die Prägung von φιλόσοφος" zuzutrauen sei[78]). Zweifellos wäre σοφοὺς ἄνδρας dem Sprachgebrauche Heraklits und seiner Zeit gemäßer als φιλοσόφους ἄνδρας. Eine andre Alternative käme aber hier nicht in Frage und diese ändert am Sinne der Forderung nichts. Ob „weise" oder „weisheitsliebende Männer" zu lesen ist, bedingt keinen sachlichen Unterschied, es wäre denn, daß φιλόσοφος bei Heraklit nicht den etymologisch gewöhnlichen Sinn, sondern einen davon abweichenden hätte. Und nach der Interpretation von Diels wäre es allerdings so. Sie ist jedoch falsch.

Heraklits Philosophie, meint Diels, sei nicht jonische Naturforschung. Die Naturwissenschaft verdanke ihm nichts. Der Philosoph von Ephesus suche „aus der menschlichen Seele die Weltseele, aus der Physik die Metaphysik zu erschließen". Das sei „der Kern seiner Philosophie". In Fragment 41 künde er: „In einer einzigen Aufgabe besteht die Weisheit, die Intelligenz zu begreifen, die da das All durchwaltet. Die eine ewige Weisheit (Ἓν τὸ σοφόν), die mit der Gottheit

[76]) Herakleitos von Ephesos, 2. Aufl., S. XI.
[77]) Griechische Denker, I, 51.
[78]) Herakleitos von Ephesos, S. X, XVI, 25.

zusammenfalle, gelte es zu enthüllen. Und die das vermöchten, seien die Männer, die „das Weise lieben" (*φιλόσοφοι ἄνδρες*)[79]).

Warum schweigt aber Diels dabei über das wichtige Fragment 112? Das Fragment lautet: „Verständigsein ist die größte Tugend und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu reden und auf die Natur horchend zu handeln" (*σωφρονεῖν*[80]) *ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*). Warum schweigt er über die ebenso wichtige Angabe bei Klemens von Alexandrien, daß Heraklit das Lebensziel (*τοῦ βίου τέλος*) in die *εὐαρέστησις* setzt?

Zur richtigen Interpretation von *φιλόσοφος* bei Heraklit, die Echtheit vorausgesetzt, hat man auf alle diese Stellen, auf die von Diels benutzten und die von ihm unbenutzt gelassenen, gleichermaßen Bedacht zu nehmen. Dann gelangt man zu folgendem Ergebnis. *Φιλόσοφος* ist nicht gleich *ὁ φίλων τὸ σοφόν* im Sinne von *τὸν λόγον*, sondern es ist gleich *ὁ φίλων τὴν σοφίην*. *Σοφίη* ist Theorie und Praxis der Lebensweisheit. Nach ihrer theoretischen Seite besteht sie in der Erkenntnis der alles durch alles regierenden Weltvernunft; deshalb müssen weisheitsliebende Männer gar vieler Dinge kundig sein. Nach ihrer praktischen Seite besteht sie darin, die Wahrheit zu reden und auf die Natur horchend zu handeln; deshalb ist Verständigsein die größte Tugend.

Hinsichtlich der *εὐαρέστησις* als Lebensziel möge Döring das Wort haben. Er sagt: „Daß es ungeschichtlich ist, Heraklit schon den erst viel später auftauchenden Begriff des Lebensziels beizulegen, bedarf keines Beweises. Das Richtige in dieser Angabe besteht darin, daß er . . . . . mit großer Emphase die Vernünftigkeit der Weltordnung pries, sowie daß er in der Erkenntnis dieser Vernünftigkeit eine hohe Freudigkeit und Zufriedenheit empfand und eine volle Anpassung an dieselbe auch im praktischen Verhalten als notwendig forderte. Es ist eine Art religiöser Grundstimmung dem Weltgrunde und der Welteinrichtung gegenüber, aus der auch die entsprechende

---

[79]) Herakleitos von Ephesos, 2. Aufl., S. IX u. X.

[80]) *τὸ φρονεῖν*, wie Diels statt *σωφρονεῖν* schreibt, ist keine Verbesserung, wenn es „Denken" bedeuten soll. Heraklit meint hier dasselbe, was Epikur (Diog. L. X, 132) mit den Worten ausdrückt: *Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν φρόνησις. διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί κτλ.*

[81]) Herakleitos von Ephesos, 2. Aufl., S. 14.

Lebenshaltung hervorgeht . . . . . Daß er auch das Wort „Wohlgefallen" selbst schon gebraucht hat, ist nicht unwahrscheinlich; jedenfalls aber wird durch dasselbe die ihn beherrschende Grundstimmung, das beherrschende Glücksgefühl aus der freudigen Zustimmung zur Weltordnung nicht als bloße resignierte Unterwerfung unter das Unabänderliche, sondern auf Grund der Erkenntnis von ihrer Trefflichkeit und ihrer Übereinstimmung mit unseren wahren Bedürfnissen treffend bezeichnet[82])."

Demgemäß ist unter der σοφίη des Pythagoras, auf die als Vielwisserei und Afterkunst Fragment 129 Bezug nimmt, die von jenem vertretene Lebensweisheit gemeint. Σοφίη bedeutet hier dasselbe, was später φιλοσοφία genannt wurde: Lehre und Übung der Lebensweisheit. Zugleich bedeutet es hier ein bestimmtes Lebensweisheitssystem, das des Pythagoras, im Gegensatz zu Fragment 112, wo es Heraklits eigenes Lebensweisheitssystem bedeutet. Wer dafür kein Ohr hat, versteht das ganze Fragment nicht, wie man an Zeller sieht, der da meint, aus Heraklits Worten lasse sich nicht entscheiden, ob die geschmähte Weisheit des Pythagoras „in wissenschaftlicher Erkenntnis oder in theologischen Lehren oder in praktischen Bestrebungen" bestehen soll[83]). In Wahrheit ist das alles miteinander gemeint, insofern sich eben die σοφίη des Pythagoras daraus zusammensetzt.

Um auf die Interpretation von ἀσκεῖν ἱστορίην in Fragment 129 zurückzukommen, so handelt es sich um eine Wendung, die, an sich genommen, allerdings nichts weniger als eindeutig ist. Daher die verschieden lautenden Übersetzungen und Erklärungen, denen man zu begegnen pflegt. So übersetzt Ambrosius Camaldulensis: „se historiæ rerum exercuit". Aldobrandinus: „in historia laboravit". Meibomius folgt der Übersetzung des Ambrosius. Menagius bemerkt: „ut recte Casaubonus omnium hominum maxime fuit polyhistor". Borheck: „Pythagoras . . . hat sich . . . auf die Geschichte gelegt". Hübner und Cobet: „polystistor fuit". Zeller bemerkt: „Unter der ἱστορίη verstehe ich die Nachfrage bei andern, im Unterschied zu dem Selbstgefundenen"[84]).

---

[82]) Geschichte der griech. Philosophie, I, 95f.

[83]) Philos. d. Griechen, I[5], 476.

[84]) Ibid. S. 309.

Gomperz: „Hat Forschung und Erkundung getrieben“[85]). Döring: „Pythagoras habe . . . sich des Erkundens beflissen“[86]). Diels: „Pythagoras . . . hat . . . sich der Forschung beflissen“[87]). Burnet: „Pythagoras had pursued scientific investigation“[88]). Nestle: „Pythagoras . . . ging . . . auf Kenntnisse aus“[89]).

An sich genommen, kann ja ἀσκεῖν ἱστορίην alle diese Bedeutungen haben und sogar noch um eine mehr, nämlich die des Erforschten, der Kunde, der Wissenschaft. Gerade die zuletzt erwähnte Bedeutung aber hat man meines Wissens zur Interpretation nie herangezogen, obschon sie sich hierzu auch insofern am geeignetsten erweist, als der Text nicht beschnitten zu werden braucht. Da ich Fragment 129 schon demgemäß übersetzt und interpretiert habe, schulde ich nur noch die tiefere Begründung dafür. Diese beruht auf der selten beachteten und bis jetzt nie recht gewürdigten Tatsache, daß der landläufige Kunstausdruck, den die Griechen zur Bezeichnung dessen, was wir unter Wissenschaft, zumal unter Wissenschaft im engsten und strengsten Sinne verstehen, vom sechsten bis ins vierte Jahrhundert hinein verwendet haben, um ihn nach und nach mit ἐπιστήμη zu vertauschen, ἱστορία gelautet hat, ἱστορία und nicht σοφία oder φιλοσοφία.

Ausdrücklich bezeugt ist dieser Sprachgebrauch von ἱστορία zuerst für Pythagoras in der oft zitierten, aber ebenso oft mißverstandenen Notiz des Jamblichus (Vita Pyth. 89): ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία. Wie nämlich Jamblichus zu berichten weiß, wären die Pythagoreer zur Veröffentlichung der Geometrie dadurch bewogen worden, daß einer der Ihrigen, der sein Vermögen eingebüßt hatte, die Erlaubnis erhielt, sich durch Unterricht in der Geometrie fortzubringen. Im Anschluß daran folgt die angeführte Notiz.

Jannerys[90]) falsche Interpretation der ganzen Stelle ist schon von andern, darunter von Gomperz, abgelehnt worden. Was Gomperz

---

[85]) Griechische Denker, I, 81.
[86]) Gesch. d. griech. Philos. I, 55.
[87]) Herakleitos v. Ephes., 2. Aufl., S. 49.
[88]) Early Greek Philosophy (London 1908), S. 107.
[89]) Die Vorsokratiker (Jena 1908), S. 115.
[90]) Sur le Secret dans l'École de Pythagore (Arch. f. Gesch. d. Philos., I, 28ff.)

selbst[91]) über den Sprachgebrauch von ἱστορία vorbringt, ist indes gleichfalls nicht stichhaltig. Erstens ist es nicht richtig, daß bei Heraklit die ἱστορίη so ziemlich mit unfruchtbarem Vielwissen indentifiziert werde; darüber sprach ich mich schon oben aus. Zweitens ist es nicht richtig, daß ἱστορία in jener Zeit so viel wie „Wissenschaft und Erudition überhaupt im weitesten Sinne" bedeute. Vielmehr ist der gebräuchliche Ausdruck dafür σοφία. Alle ἱστορία ist σοφία, aber nicht alle σοφία ist ἱστορία. Belegstellen folgen. Drittens ist es nicht richtig, daß die Geometrie in pythagoreischen Kreisen ἱστορία genannt worden sei, weil sie als „die Wissenschaft par excellence" gegolten habe. Von einer solchen Rangstellung unter den in pythagoreischen Kreisen kultivierten Wissenschaften könnte wohl in bezug auf die Arithmetik, doch nicht in bezug auf die Geometrie die Rede sein. Sonst hieße es nicht bei Archytas: „Meines Erachtens zeichnet sich die Arithmetik hinsichtlich der andern Weisheit (περὶ τὰν ἄλλαν σοφίαν) vor den andern Künsten, ja sogar vor der Geometrie dadurch aus, daß sie deutlicher behandelt, was sie behandeln will. Denn die Geometrie beweist, wo die andern Künste im Stich lassen, und wo die Geometrie wiederum versagt, bringt die Arithmetik sowohl Beweise zu stande wie auch die Darlegung der Formen, wenn es sich um irgend eine Behandlung der Formen handelt[92])."

Das Fragment ist außerdem dadurch bemerkenswert, wie Archytas von der σοφία spricht. Arithmetik und Geometrie nebst andern „Künsten", bei denen wir in erster Linie an Harmonik, Mechanik, Astronomie zu denken haben, werden von ihm zur „andern" σοφία gerechnet. Das schließt in sich, daß es eine von der „andern" zu unterscheidende σοφία gibt, so eng beide in gewisser Hinsicht zusammengehören mögen. Worin soll nun bei einem Pythagoreer und einem solchen Musterpythagoreer, wie Archytas einer war[93]), diese σοφία bestehen als in Lehre und Übung Pythagoreischer Lebensweisheit, des Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου? Damit ist zugleich das Verhältnis angedeutet, in dem die „andre" σοφία zur σοφία als Lebensweisheit steht. Ihrer selbst wegen betrieben, ist die „andre" σοφία eine selbständige σοφία, im Dienste Pythagoreischer Lebensweisheit

[91]) Die Apologie der Heilkunst (Sitzungsberichte d. kaiserl. Akad. d. Wissenschaften in Wien, philosoph.-histor. Klasse, Wien 1890, 120. Bd. S. 96).

[92]) Fragment 4 bei Diels, Vorsokratiker.

[93]) Vgl. Strabo, VI, S. 280. — Cic. Cat. m. 12. — Valer. Max. IV, 1.

betrieben, wird sie zu einem Bestandteil des Pythagoreischen Lebensweisheitssystems.

Dasselbe Verhältnis findet sich in der Notiz des Jamblichus angedeutet, nur mit dem Unterschied, daß darin die von Archytas erwähnte „andre" σοφία den Namen ἱστορία trägt. Was will denn die Notiz überhaupt besagen? Daß die Geometrie von Pythagoras ἱστορία „genannt" worden sei? Was täte das zur Sache? Nichts und wieder nichts. Kann ἐκαλεῖτο nicht auch bedeuten, die Geometrie sei von Pythagoras zur ἱστορία gerechnet worden? So verstanden, wird die Notiz erst zu einem in den Zusammenhang passenden und ihn ergänzenden Satz. Wenn der verarmte Pythagoreer sich durch Unterricht in der Geometrie fortbringen durfte, so war ihm die Erlaubnis dazu mit Rücksicht darauf erteilt worden, daß Pythagoras die Geometrie nicht zu der als esoterisch zu wahrenden σοφία im engsten Sinne, zur Lebensweisheit, sondern zur ἱστορία, zur Wissenschaft gerechnet hatte. Das ist es augenscheinlich, was Jamblichus mit der Notiz zum Ausdruck bringen will. Die Geometrie als solche war ja auch niemals eine Monopolwissenschaft der Pythagoreer, selbst unter Pythagoras nicht, zu dessen Blütezeit schon ungefähr ein halbes Jahrhundert seit dem Aufkommen dieser Wissenschaft bei den Hellenen durch das Verdienst des Thales verflossen war.

Ein jeden Kommentar entbehrlich machendes Beispiel dafür, daß σοφία die Wissenschaft im weitesten Sinne, ἱστορία die Wissenschaft im engsten und strengsten Sinne bezeichnete, liegt in der Stelle des Platonischen „Phädon" vor, wo Sokrates auf das Interesse zu sprechen kommt, das er in seiner Jugend an „derjenigen Weisheit" genommen hatte, „die sie Naturwissenschaft nennen" (ταύτης τῆς σοφίας, ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν, p. 96). Hier stellt σοφία den weiteren, ἱστορία den engeren Begirff von Wissenschaft dar.

Ein Beispiel dafür, wo umgekehrt ἱστορία im Sinne der Wissenschaft den weiteren, σοφία im Sinne der Lebensweisheit den engeren Begriff darstellt, haben wir in einem an Hippokrates gerichteten Briefe Psendo-Demokrits vor uns. Darin heißt es: „Alle Menschen, mein Hippokrates, müssen sich auf die Heilkunst verstehen, da es schön und zugleich zuträglich fürs Leben ist, besonders diejenigen, die auf wissenschaftliche und literarische Bildung Anspruch erheben.

Ich halte nämlich die Weisheitskunde für die Schwester und Genossin der Heilkunde. „Denn die Weisheit reinigt die Seele von den Leidenschaften, die Heilkunde beseitigt die Krankheiten des Körpers." (*ἱστορίην σοφίης γὰρ δοκέω ἰητρικῆς ἀδελφὴν καὶ ξύνοικον. „σοφίη μὲν γὰρ ψυχὴν ἀναρύεται παθέων, ἰητρικὴ δὲ νούσους σωμάτων ἀφαιρέεται".*[94]). *σοφίη μὲν γὰρ κτλ.* ist freies Zitat nach Demokrit (Fragment 31 bei Diels). Da der Verfasser des Briefes *σοφίην σοφίης* nicht schreiben wollte und konnte, schrieb er eben *ἱστορίην σοφίης*.

Wo dagegen *σοφία* im weitesten Sinne von Wissenschaft neben *σοφία* im Sinne von Lebensweisheit gebraucht wird, wie dies in der hippokratischen Schrift *Περὶ εὐσχημοσύνης* geschieht, da wird *σοφία* im Sinne von Lebensweisheit gleich eingangs durch die Beifügung *ἐν τῷ βίῳ* erläutert. Die Schrift beginnt: „Es ist keine unverständige Behauptung, daß die Weisheit (*τὴν σοφίην*) zu vielem nützlich ist, diejenige nämlich, die sich aufs Leben bezieht (*ταύτην δὲ τὴν ἐν τῷ βίῳ*). Denn die meisten (scil. *σοφίαι*) scheinen aus Neugier entstanden zu sein; ich rede von denjenigen, die sich mit zu nichts Brauchbarem befassen". In dieser Schrift kommt auch der oft zitierte Satz vor: *Ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος*. Der mit einem Gott zu vergleichende „philosophische" Arzt ist aber nicht der herkömmlichen falschen Interpretation gemäß der „naturphilosophisch" gebildete Arzt, sondern der die *σοφίη ἐν τῷ βίῳ* mit seiner Kunst vereinigende Arzt[95]).

Zur Bestätigung dafür, daß *ἱστορία* im früheren Altertum „Wissenschaft und Erudition überhaupt im weitesten Sinne" bedeutet hätte, werden wir von Gomperz auf die Verse des Euripides verwiesen, die mit den Worten anheben: *„Ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν"*. Die als Fragment 910 gezählten Verse lauten in wörtlicher Übersetzung: „Glückselig, wer sich Kenntnis der *ἱστορία* erwarb, weder auf der Mitbürger Leid noch auf ungerechte Handlungen sinnend, sondern die nicht alternde Ordnung der Natur betrachtet, wozu sie besteht und auf welcherlei Art und Weise[96]). Bei solchen setzt sich niemals ein Gedanke an Übeltaten fest."

[94]) Diels, Vorsokratiker, „Demokrit", cap. 6.

[95]) Ausführlicheres darüber in meiner Abhandlung: Das hippokratische Wort von der Gottgleichheit des „philosophischen" Arztes (Arch. f. Gesch. d. Medizin, Bd. VII, Heft 4, S. 253—272).

[96]) Ich lese mit Nestle (Euripides, S. 393) *πῇτε συνέστη* und mit Überweg-Prächter (Gesch. d. Philos. d. Altertums, 10. Aufl., S. 75) *χὥπῃ χὥπως*.

Das heißt man doch wahrlich nicht der Polyhistorie das Wort reden, sondern bloß jener σοφία, ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν, mit Platon zu sprechen, während sie bei Euripides einfach ἱστορία heißt. Damit klärt sich aber zugleich die Bedeutung dieses Ausdrucks bei Heraklit wie bei Jamblichus zu völliger Durchsichtigkeit. Der Ausdruck hat eben nicht nur zur Bezeichnung der Wissenschaft im engsten und strengsten Sinne, abstrakt genommen, gedient, sondern auch zur Bezeichnung der dabei in erster Linie in Betracht kommenden konkreten Wissenschaften, der Naturwissenschaften und der mathematischen Wissenschaften. Bei Euripides und Jamblichus dient er ganz augenscheinlich dazu, bei Heraklit dürfen wir es erschließen.

Besonders lehrreich ist die Stelle in der hippokratischen Schrift Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς, wo der Verfasser sich gegen die Behauptung einiger Ärzte und „Sophisten" kehrt, man könne die Heilkunde nicht verstehen, ohne zuerst aus der „Philosophie" von der Art des Empedokles oder andrer, die über die Natur geschrieben hätten, gelernt zu haben, was der Mensch sei, auf welche Weise er entstanden und woraus er ursprünglich zusammengefügt worden sei. Das sei ein Irrtum. Ein sicheres Wissen über die Natur (des Menschen) sei nur durch die gehörige Beherrschung der Heilkunde selbst zu gewinnen. Bis dahin fehle indes noch viel, bis zu jener Wissenschaft (ἱστορία) nämlich, genau zu wissen, was der Mensch sei, durch welche Ursachen er entstehe und so weiter[97]).

Die Stelle und überhaupt die ganze Schrift ist deshalb besonders lehrreich, weil sie die Haltlosigkeit der Gleichung zwischen Philosophie und Wissenschaft schlechthin, soweit sich diese auf die Heilkunde als solche und als Naturwissenschaft miterstrecken soll, ad oculos demonstriert. Die Einlassung der Heilkunde mit der „Philosophie", nicht mit der Philosophie als Lebensweisheit, sondern als „Naturphilosophie", ist in des Verfassers Augen ein Unfug, ein neuer, vor noch nicht langer Zeit eingerissener Unfug, demgegenüber er für die „alte" Medizin als die auf dem richtigen wissenschaftlichen Wege befindliche mit Feuereifer in die Schranken tritt.

Cornelius Celsus weiß freilich etwas anderes zu berichten. Aber mit welcher Kritiklosigkeit! Um so mehr muß man staunen,

[97]) Nach dem Text der Ausgabe von Kühlewein (Leipzig 1894), cap. 20.

daß ihm die Modernen ebenso kritiklos nachzuschreiben pflegen. Er sagt: „Anfangs wurde die Heilkunde für einen Teil der Weisheit (sapientiae pars) gehalten, so daß beides, die Heilung der Krankheiten und die Naturbetrachtung, von denselben Urhebern herstammte, von denjenigen die erste vorzugsweise Erforschenden nämlich, die ihre Körperkräfte durch untätiges Nachdenken und durch Nachtwachen geschwächt hatten. Daher sind nach der Überlieferung viele Lehrer der Weisheit (sapientiae) darin erfahren gewesen, worunter Pythagoras, Empedokles und Demokrit die berühmtesten sind. Der von einigen für einen Schüler Demokrits angesehene Hippokrates von Kos aber, unstreitig der erste unter allen denkwürdigen Männern, hat diese Wissenschaft vom Studium der Weisheit getrennt (ab studio sapientiae disciplinam hanc separavit), ein durch Kunstleistung und Darstellungsgabe gleich hervorragender Mann[98]).

Gerade die Schrift über die alte Heilkunde legt davon Zeugnis ab, daß man zur Zeit des Hippokrates nicht im entferntesten daran gedacht hat, die Heilkunde für einen „Teil" der „Weisheit" zu halten. Wie sich die Heilkunde nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfassers bis dahin selbständig entwickelt hatte, so wird sie nach seiner Überzeugung nur dann Fortschritte machen, wenn sie, auf dem eingeschlagenen Wege verharrend, der „Philosophie" weiterhin den Rücken zukehrt[99]). Insofern ist es also ganz unhistorisch, daß Hippokrates die Heilkunde vom Studium der „Weisheit" getrennt haben soll. Die Schrift *Περὶ εὐσχημοσύνης*, auf die ich schon einmal bezug genommen habe, läßt uns im Gegenteil gar keine andere Wahl als die Annahme, daß die dort verkündete Forderung des *μετάγειν τὴν σοφίην ἐς τὴν ἰητρικὴν καὶ τὴν ἰητρικὴν ἐς τὴν σοφίην* auf Hippokrates selbst zurückzuführen ist, mag die Schrift ihn zum Verfasser haben oder nicht. Denn es ist nicht jedermanns Sache, eine so sinnige Forderung zu erheben. Der Standpunkt, den der Verfasser zur „Philosophie" (*σοφίη*) einnimmt, liegt in der Mitte zwischen den vom Verfasser über die alte Heilkunde und von dessen Gegnern unter Ärzten und „Sophisten" eingenommenen Standpunkten. Soweit die Philosophie Lebensweisheit ist, brauchbare Lebensweisheit, soll

---

[98]) De medicina, rec. Daremberg (Leipzig 1891), Prooemium, S. 2.

[99]) Vgl. cap. 1, 2, 15, 20.

sie in die Heilkunde eingeführt werden; *ἰητρὸς γὰρ φιλόσοφος ἰσόθεος.*

Um aber brauchbare Lebensweisheit zu sein, bedarf die Philosophie ihrerseits zu ihrem theoretischen Unterbau der Einführung der von der „alten" Heilkunde befolgten streng wissenschaftlichen Forschungsmethode[100]).

Gegen die Philosophie als Lebensweisheit hat übrigens der Verfasser der Schrift über die alte Heilkunde nichts einzuwenden. Sein Ausfall gegen die „Philosophie" ist einzig und allein gegen die von der Natur des Menschen handelnde von der Art des Empedokles und anderer „Sophisten" samt deren ärztlicher Gefolgschaft gerichtet, gegen sogenannte Naturphilosophie also zum Unterschied von Naturwissenschaft. So ist auch seine Entgegensetzung zwischen *φιλοσοφίη* und *ἱστορίη* zu verstehen, der entsprechend er die Ausgestaltung einer wirklichen Wissenschaft von der menschlichen Natur erst nach vielen Bemühungen in nicht absehbarer Zukunft erhofft.

Daß *ἱστορίη* hier „in geringschätzigem Sinne" gebraucht werde, wie Gomperz, das Wort mit „Gelahrtheit" übersetzend, annimmt, ist deshalb ein Mißverständnis. Andererseits geht es nicht weit genug, wenn Gomperz sagt, „Hie Fiktion, hie Realität" laute der Schlachtruf in dem vom Verfasser der Schrift über die alte Heilkunde auf der ganzen Linie eröffneten Kampfe „gegen die Auswüchse und gegen die Mängel der Naturphilosophie"[101]).

Sogenannter Naturphilosophie als solcher, nicht bloß deren Auswüchsen und Mängeln wird hier der Krieg erklärt.

Sogenannter Naturphilosophie! Von Naturphilosophie wird ja in so schwankendem Sinne gesprochen, daß man sich in jedem einzelnen Falle nicht klar genug zum Bewußtsein bringen kann, um was es sich eigentlich handeln soll.

Ist es nicht allmählich fast zu einem Axiom geworden, daß die Philosophie mit Thales begonnen habe, doch wohlgemerkt nicht etwa mit Thales als dem Weisesten der Sieben Weisen, sondern mit dem „Naturphilosophen" Thales, und daß sie bis zum Auftreten des Sokrates „Naturphilosophie" geblieben sei? Über die Gründe dieser Auf-

---

[100]) Vgl. meine Abhandlung: Das hippokratische Wort von der Gottgleichheit des „philosophischen" Arztes.

[101]) Die Apologie der Heilkunst (Wien 1890), S. 96. — Griechische Denker, 1, 242, 238.

fassung sind aber die Philosophiehistoriker nicht einmal mit sich selbst im reinen, geschweige denn untereinander.

So gibt Zeller an, unter den Alten sei Aristoteles der erste, der Thales für den „Anfangspunkt der Philosophie" erklärt habe. Anderwärts gibt er dagegen an, es sei „zunächst allerdings nicht die griechische Philosophie überhaupt, sondern nur die älteste Physik", deren ἀρχηγός Thales von Aristoteles genannt werde[102]).

Zeller widerspricht sich also selbst, wenn er jene Stelle der Aristotelischen Metaphysik, wo Thales als ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας figuriert[103]), bald so auslegt, daß Thales für den Urheber der Philosophie überhaupt, bald so, daß er „nur" für den Urheber der ältesten Physik erklärt werde.

In Wirklichkeit hat bei Aristoteles weder das eine, noch das andere statt. Das eine nicht, weil ja Thales ausdrücklich für den Urheber einer besonderen „Philosophie" (τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας) erklärt wird. Welcher besonderen „Philosophie" nun? Der ältesten Physik? Mit nichten!

In welchem Zusammenhang kommt denn Aristoteles überhaupt dazu, Thales zum ἀρχηγὸς τῆς τοιαύτης φιλοσοφίας zu erklären? Auf der Suche nach den Anfängen der „Physik"? Nein, sondern auf der Suche nach der ihm vorschwebenden ἐπιστήμη τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν αἰτιῶν[104]), indem er zunächst eine kritische Musterung über seine wirklichen oder angeblichen Vorgänger abhält. Von diesen hätten die ersten der Mehrzahl nach die materiellen Ursachen für die alleinigen Prinzipien aller Dinge angesehen; Thales, ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας, das Wasser[105]). Unter der τοιαύτη φιλοσοφία, deren Urheber Thales wegen der Lehre, daß alles aus dem Wasser entstanden sei, gewesen sein soll, ist demnach eine Vorstufe zu der von Aristoteles σοφία schlechthin und Erste Philosophie, auch theologische Philosophie und theologische Wissenschaft genannten Metaphysik zu verstehen, nicht aber die älteste Physik.

Freilich ist dies um so seltsamer, als Aristoteles lehrt, wenn es keine andere Substanz außer den von Natur bestehenden gäbe, so

---

[102]) Philosophie der Griechen, I[5], 74. — I[5], 185, 186.
[103]) I, 3, 983b, 20.
[104]) I, 2, 982b, 9.
[105]) I, 3.

wäre die Physik die Erste Wissenschaft; gebe es aber noch eine andere, eine unbewegte Substanz, so müsse auch die Wissenschaft von ihr eine andere sein und das sei die Erste Philosophie[106]). Mit solcher „Philosophie" hat doch die Lehre, daß alles aus dem Wasser entstanden sei, nicht das mindeste zu schaffen.

Das Allerseltsamste ist, daß es vor Döring niemand eingefallen zu sein scheint, daran ernstlich Anstoß zu nehmen. So mächtig wirkt die Autorität des Stagiriten noch immer nach. Döring findet Aristoteles „an dieser Stelle von der Tendenz beherrscht, die geschichtliche Entwicklung in etwas gewaltsamer Weise einer Konstruktion zu unterziehen"[107]). Und so verhält es sich in der Tat. Gewaltsame Begriffskonstruktion geht hier mit gewaltsamer Geschichtskonstruktion Hand in Hand.

Ob das einem Zeller entgangen ist? Ganz entgangen gewiß nicht, wenngleich er keinerlei Einwendung zu erheben hat. Sonst wäre er wohl kaum darauf verfallen, das Falsche stillschweigend durch etwas an sich Richtiges zu ersetzen, indem er eben Aristoteles mit Thales die älteste Physik eröffnen läßt. Das entspricht nicht bloß den geschichtlichen Tatsachen, sondern entspricht auch der bei den Alten vorherrschenden und von einer auf dem Gebiete der Wissenschaftsgeschichte so maßgebenden Autorität wie Theophrast geteilten Auffassung.

In Theophrasts *Φυσικὰ δόξαι* lesen wir: *Θαλῆς δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι.*[108]).

Da hätten wir wieder den Ausdruck *ἡ περὶ φύσεως ἱστορία* in dem mit den jüngeren Ausdrücken *φυσιολογία* und *φυσική* gleichbedeutenden von Naturwissenschaft. Zeller bezeichnet denn auch Theophrasts Werk ganz richtig als „Geschichte der Physik"[109]), nicht wie Bäumker[110]) und Döring[111]) als „Geschichte der Naturphilosophie". Wenn Naturphilosophie dasselbe wie Naturwissenschaft bedeuten soll, so liegt kein Grund vor, den ersten

---

[106]) VI, 1, 1026a, 27; XI, 7, 1064b, 10.
[107]) Gesch. d. griech. Philos. I, 25.
[108]) Diels, Doxographi graeci, S. 475.
[109]) Philos. d. Griech., III³, 812.
[110]) Das Problem der Materie (Münster 1890), S. 8.
[111]) Gesch. d. griech. Philos., I, 10.

Ausdruck dem zweiten vorzuziehen. Wenn Naturphilosophie aber nicht dasselbe wie Naturwissenschaft bedeuten soll, so fragt es sich, was der Unterschied zwischen beiden sei und weshalb jener Ausdruck vor diesem den Vorzug verdiene. Darum kümmern sich jedoch Bäumker und Döring nicht. Noch willkürlicher und irreführender ist es, wenn Gomperz[112]) und Überweg-Prächter[113]) die *Φυσικαὶ δόξαι* als „Philosophiegeschichte", als „erste Geschichte der Philosophie" bezeichnen.

Dessenungeachtet bereitet es Zeller selbst kein Bedenken, Thales als „Stifter der jonischen Naturphilosophie" hinzustellen sowie die gesamte vorsokratische Philosophie „ihrem Inhalt und Zweck nach" abwechselnd als Physik und als Naturphilosophie zu charakterisieren[114]), als ob zwischen Physik und Naturphilosophie kein Unterschied wäre oder doch im Sinne der Alten keiner zu machen wäre. Das ist falsch.

„Physik" bedeutet bei den Alten zweierlei: „Naturwissenschaft" und „Naturphilosophie". Wie *φυσιολογία* ist *φυσική* ein später aufgekommener Ausdruck für den älteren *περὶ φύσεως ἱστορία* im Sinne von Naturwissenschaft als einer besonderen *σοφία*, ohne ein Verhältnis zur *σοφία ἐν τῷ βίῳ* mitauszudrücken. Wo dies ausgedrückt werden soll und zwar so, daß „Physik" als Teil der *φιλοσοφία* erscheint, da handelt es sich um „Naturphilosophie" (*φιλοσοφία φυσική*) im eigentlichen Sinne der Alten, dem es insofern an Klarheit nicht gebricht. In diesem Sinne gehört die „Naturphilosophie" zum theoretischen Unterbau der Philosophie als Lebensweisheit. Sie gehört jedoch nicht notwendig dazu. Sie kann fehlen oder wenigstens eine so untergeordnete Rolle spielen, daß sie aufhört, einen eigenen Teil der Philosophie zu bilden. Das hängt eben ganz davon ab, worin die Philosophie als praktische Ausübung einer bestimmten Lebensweisheitslehre bestehen soll. Ariston von Chios steht mit seiner Ausschließung der Physik von der Philosophie nicht allein. Wenn es von Aristipp heißt, daß er, das höchste Gut in die Lust, das schlimmste Übel in den Schmerz setzend, „die übrige Physiologie" (*τὴν ἄλλην φυσιολογίαν*) ausgeschlossen und erklärt habe, das einzig Nützliche sei die Untersuchung, „was dir Böses und Gutes in

[112]) Griech. Denker III, 362 f.

[113]) Gesch. d. Philos. d. Altertums, 10. Aufl., S. 14.

[114]) Philos. d. Griechen, I[5], 180, 159 f., 164.

deinem Hause gescheh'n sei[115]), so ist er darin nur seinem Meister Sokrates gefolgt.

Vor Xenokrates und Aristoteles hat es die seither beliebte Dreiteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik überhaupt nicht gegeben, wenn sie auch „δυνάμει" bei Platon anzutreffen ist[116]). Den Namen Physik gebraucht Platon noch nicht[117]). Dem übrigens seltenen Namen *φιλοσοφία φυσική* begegnen wir zum ersten Mal bei Aristoteles[118]). Sonst sprechen die Alten vorzugsweise vom „physikalischen Teil" der Philosophie. Der Sache nach ist aber die so verstandene Naturphilosophie schon bei Pythagoras, Xenophanes, Parmenides, Heraklit, Empedokles, Demokrit vorhanden. Die „Physik" ist bei ihnen nicht wie bei Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Leukipp um ihrer selbst wegen gepflegte *περὶ φύσεως ἱστορία*, sondern dient ihnen als Weltanschauungslehre zur theoretischen Begründung und Rechtfertigung ihrer Lebensweisheitsbestrebungen.

Warum drückt sich der Verfasser der Schrift über die alte Heilkunde in betreff der „naturphilosophischen" Ärzte und Sophisten so ungelenk aus? Er sagt nämlich (cap. 20): *τείνει δὲ αὐτοῖς ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσεως γεγράφασιν.* Das ist doch kein grammatisch einwandfreier Satz. Warum spricht er nicht einfach von der *φιλοσοφίη φυσική* des Empedokles und anderer? Einfach deshalb, weil man von *φιλοσοφίη φυσική* damals noch nicht gesprochen hat. So spricht er denn von Vertretern der *φιλοσοφίη*, „die über die Natur geschrieben haben", worin bei ihm, wie schon hervorgehoben wurde, nicht bloß eine Unterscheidung zwischen *φιλοσοφίη* (*φυσική*) und (*περὶ φύσεως*) *ἱστορίη*, sondern zugleich eine kritische Entgegensetzung der beiden liegt. „Naturphilosophie" ist von seinem naturwissenschaftlichen Standpunkte nichts anderes als Afterwissenschaft von der Natur.

Theophrast macht diesen Unterschied nicht und von seinem Standpunkte als Historiker der „Physik" mit Recht. Physikalische Lehrmeinungen bleiben ihm physikalische Lehrmeinungen, gleich-

---

[115]) Diels, Doxographi graeci, S. 581.

[116]) Sext. Empir. adv. math. VII, 16.

[117]) Vgl. Zeller, Philos. d. Griech., II[4], 585.

[118]) Metaphys., VII, 11, 1037a, 14: *τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας.*

viel, ob sie ihm wahr oder falsch erscheinen und ob sie von Naturforschern oder von Naturphilosophen herrühren mögen. Der Historiker ist dazu um so mehr gezwungen, als die Naturwissenschaft nicht immer richtige Wege und die Naturphilosophie nicht immer falsche zu wandeln braucht, abgesehen davon, daß man Naturforscher und Naturphilosoph zugleich sein kann, wofür Theophrast selbst ein Beispiel ist. Auch Aristoteles ist ein Beispiel dafür. Nur hinkt bei diesem der Naturforscher dem Naturphilosophen nach, während es sich bei seinem Schüler, Freunde, Mitarbeiter und Nachfolger im Scholarchat umgekehrt verhält. Beide aber sind gleichermaßen Beispiele dafür, daß auch in der Epoche, wo sich nach Windelband in der Philosophie das Wesen des Griechentums zu seinem begrifflichen Ausdruck verdichtet haben soll, der bestimmende Grundgesichtspunkt geradeso wie beim Hellenismus derjenige der Lebensweisheit gewesen ist.

Theophrast betreffend ist uns darüber folgender wahrscheinlich aus seiner Schrift *Περὶ εὐδαιμονίας* stammender Ausspruch auf lateinisch überliefert: Omnis auctoritas philosophiae consistit in beata vita comparanda; beate enim vivendi cupiditate incensi omnes sumus[119]). Dasselbe könnte Epikur gesagt haben und er hat es mit anderen Worten gesagt.

Wenngleich uns Aristoteles betreffend kein einzelner Ausspruch von solcher Bestimmtheit überliefert ist, so könnte er ihn doch ebensogut getan haben. Seine ethisch-politischen Schriften nehmen sich aus wie ein Kommentar dazu. Mathematik, Physik und Erste Philosophie, die drei „theoretischen Philosophien", werden zwar für begehrenswerter (*αἱρετώτεραι*) und die Erste Philosophie für die begehrenswerteste[120]), die Politik aber in dem die Ethik mitumfassenden Sinne, *ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία*, wird für die wichtigste und vorzugsweise führende Wissenschaft (*κυριωτάτη καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονική*) erklärt, von deren Entscheidung es sogar abhängen soll, welche Wissenschaften in den Staaten notwendig seien, welche jeder einzelne zu lernen habe und bis zu welchem Grade[121]). Und das im Interesse der Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*), die das Endziel aller menschlichen Tätigkeit bilde, aber nur im Staate als „der Ge-

[119]) Cic. De fin. V, cap. 29.

[120]) Metaphys. VI, cap. 1.

[121]) Eth. Nicomach. I, cap. 1.

meinschaft von Geschlechtern und Ortschaften zu einem vollkommenen und sich selbst genügenden und das heißt zu einem glückseligen und sittlich guten Leben" zu verwirklichen[122]) sei. Die Politik kenne daher keine größere Sorge, als die Bürger „so und so beschaffen, sie tüchtig und zur Betätigung des Edlen fähig zu machen"[123]). Sie gipfelt denn auch in der Aufstellung eines Musterstaats.

Und das soll der Philosoph sein, von dem Zeller angibt, daß er das Gebiet der Philosophie noch genauer als Platon begrenze, indem er die praktische Tätigkeit von ihr ausschließe[124])? Welche Verblendung! Platon betreffend bemerkt dagegen Zeller ganz richtig: „Während wir unter Philosophie nur eine bestimmte Weise des Denkens zu verstehen pflegen, so ist sie dem Plato ebenso wesentlich eine Sache des Lebens, ja dieses praktische Element ist bei ihm das erste, die allgemeine Grundlage, ohne die er sich das theoretische gar nicht zu denken weiß[125])." Nun, genau das Nämliche findet bei Aristoteles statt, soweit er Philosoph zu heißen verdient. Wo dies nicht stattfindet, dort scheidet sich eben der *φιλόσοφος* vom Naturforscher, vom Logiker, vom Rhetoriker, vom Historiker, vom Kunstgelehrten, kurz vom *φιλόλογος*, vom *σχολαστικός*.

Einzelne Philosophen hat es freilich im Altertum gegeben, die auf den Einfall gerieten, die Philosophie als die große Mutterwissenschaft und, nicht zufrieden damit, als Universallehrmeisterin zu feiern. So besonders Posidonius. Nach Posidonius wäre nicht allein die Geometrie als wirklicher Teil (pars) der Philosophie anzusehen, sondern alle sogenannten freien Künste (artes liberales) sollten eine Rolle innerhalb der Philosophie für sich beanspruchen dürfen[126]). Aber auch die gewöhnlichen und niedrigen Künste der Handwerker (artes volgares et sordidae opificum) sollten von der Philosophie erfunden sein[127]), so daß Seneca, der diese ungeschichtliche Auffassung der Philosophie scharf und treffend kritisiert, spöttisch bemerkt, es hätte nicht viel gefehlt, daß Posidonius auch das Schusterhandwerk als Erfindung der Philosophen ausgegeben hätte[128]). Die Entgleisung erklärt sich daraus, daß Posidonius ebensosehr Poly-

[122]) Polit. III, cap. 9.
[123]) Eth. Nicomach. I, cap. 10.
[124]) Philos. d. Griechen, I^5, 2.
[125]) Philos. d. Griechen, II^1, 609.
[126]) Senec. Epist. mor. 88, 24.
[127]) Ibid. 88, 21; 90, 7.
[128]) Ibid. 90, 23.

histor als eigentlicher Philosoph und zugleich ein in „Hyperbeln" schwelgender Schönredner gewesen ist[129]), worauf Seneca anspielt, wenn er sagt, es sei unglaublich, wie leicht der „Zauber der Rede" (dulcedo orationis) selbst große Männer von der Wahrheit abführt[130]). „Die Hauptaufgabe der Philosophie" lag aber auch für ihn, wie Zeller bezeugt, „ausgesprochenermaßen in der Ethik, sie ist die Seele des ganzen Systems"[131]).

Zum Schluß möchte ich bloß noch kurz darauf hinweisen, welche Stellung Kant zum Philosophieproblem eingenommen hat.

„In der Bedeutung, wie die Alten das Wort verstanden," heißt es in der „Kritik der praktischen Vernunft", war Philosophie „eine Anweisung zu dem Begriffe, worin das höchste Gut zu setzen und zum Verhalten, durch welches es zu erwerben sei." Weiter heißt es: „Es wäre gut, wenn wir dieses Wort bei seiner alten Bedeutung ließen, als eine Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen." Anderwärts heißt es noch entsprechender im Sinne der Alten: „Der Name der Philosophie .... seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit". — „Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt: „Weisheitsforschung". — „Der praktische Philosoph, der Lehre der Weisheit durch Lehre und Beispiel, ist der eigentliche Philosoph"[132]).

Wieder ist es Haym, der dies „minder natürlich und mehr hereingetragen"[133]) findet, derselbe Haym, der schon im Jahre 1857 den „Zurück auf Kant"!-Rufern mit den Worten präludierte: „Schon recht, wenn man nicht müde wird, auf den ehrlichen Weg Kants zurückzuweisen"[134]). Wo aber sind die „Zurück-auf-Kant!"-Rufer, die sich den Rat des Meisters, das Wort Philosophie bei seiner alten und ersten Bedeutung einer wissenschaftlichen Lebensweisheit zu lassen, zu Herzen genommen hätten?

---

[129]) Strab. III, 2, 9.
[130]) Senec. Epist. mor. 90, 20.
[131]) Philos. d. Griechen, IV³, 577.
[132]) Kants Werke, herausg. von Rosenkranz: I, 621, 655; III, 185.
[133]) Ersch und Grubers Allgem. Encyklop., III. Sekt. 24. Teil, S. 10.
[134]) Hegel und seine Zeit (Berlin 1857), S. 468.

II.

Zur Philosophie Salomon Maimons.

Von

Dr. **B. Katz** in München.

In den letzten Jahren hat uns der deutsche Büchermarkt zwei sehr wertvolle Neudrucke längst vergriffener Bücher von Salomon Maimon gebracht. Der eine dieser Neudrucke, der sich mehr an den Kulturhistoriker wendet, ist Maimons Autobiographie (herausgegeben von Jakob Fromer, 1911, München). Der zweite, rein philosophischen Inhaltes ist Maimons „Versuch einer neuen Logik" (herausgegeben von der Kantgesellschaft, Berlin 1912). Im Jahre 1912 ist auch das umfangreiche Buch von Friedrich Kuntze, „Die Philosophie Salomon Maimons", erschienen, das in gewisser Beziehung als eine Ergänzung zu den eben erwähnten Neudrucken betrachtet werden dürfte, da nach dem Lesen dieser Werke ein Bedürfnis nach einer allseitigen und gründlichen Kenntnis dieser eigentümlichen Philosophie wachgerufen wird. Dieses Buch von Kuntze, dem ohne Zweifel ein gründliches Quellenstudium zugrunde liegt, läßt indes in mancher Beziehung einiges zu wünschen übrig, worauf ich hier hinweisen möchte.

Zuerst wäre hinsichtlich des Planes zu bemerken, daß dieser nicht ganz glücklich gewählt sei. Kuntze war nämlich bemüht, alles aus der Philosophie Maimons in seinem Buch aufzunehmen, aber diese allzusehr ins Einzelne gehende Darstellung erschwert manchmal dem Leser das Erfassen des Hauptsächlichen, des Eigentümlichen in der Maimonischen Philosophie. Wenn auch Maimon seine Gedanken „über eben dieselben Gegenstände bei verschiedenen Gelegenheiten und in verschiedenen Verbindungen auf ganz verschiedene Arten" (Vorrede zum „Versuch einer neuen Loigk", Berlin 1912, S. XXVI) erörtert und entwickelt, so ist m.E. eine Darstellung dieser verschiedenen

Erörterungen, falls sie der Sache nach nichts neues hinzufügen, gegenstandslos. Die vielen Darstellungen eines und desselben Gebietes (der transzendentalen Ästhetik etwa) oder desselben Problems (z. B. des Ichproblems) machen deshalb einen Eindruck der Zerrissenheit, des künstlich Zusammengenommenen, weil sie nicht aus einem Prinzip, sondern ganz isoliert, wie sie in den verschiedenen Werken Maimons vorliegen, behandelt werden. So haben wir einerseits eine Darstellung der transzendentalen Ästhetik nach dem „Versuch über die Transzendentalphilosophie", anderseits aber auch eine Darstellung desselben Gebietes, nach dem „Versuch einer neuen Logik" und den „Kritische Untersuchungen". Dasselbe Verfahren begegnet uns bei der Behandlung der transzendentalen Analytik und Dialektik. Bedenkt man, daß Kuntze die unzählig vielen Probleme, die in diese Gebiete hineingehören, nach eben diesem Prinzip, oder besser gesagt, nach gar keinem Prinzip, behandelt, so wird einem jeden die Unzulänglichkeit dieses Planes einleuchten. War nun Kuntze wenig bemüht, Maimons Philosophie als ein Ganzes darzustellen, so vermissen wir auch bei ihm hinsichtlich vieler einzelner Probleme Klarheit und Bestimmtheit. Wir finden z. B. in seinem Buche nirgends eine Erklärung, warum Maimon in seinem Erstlingswerke, dem „Versuch über die Trph." den synthetischen Charakter der mathematischen Sätze nicht zugibt, in seinen späteren Werken dagegen den Kantischen Standpunkt vertritt. „Daß die Mathematik synthetische Sätze hat," heißt es in den „Streifereien im Gebiete der Philosophie", über die Progressen der Philosophie (S. 50), „ist außer allem Zweifel, und mich wundert, wie man noch darüber streiten kann? ... Wodurch ist aber die kritische Philosophie imstande zu beweisen, daß wir synthetische Erfahrungssätze haben?" In eben denselben „Streifereien" („Philosophischer Briefwechsel") gibt Maimon sogar ein Kriterium an, nach dem man eine objektive Notwendigkeit von einer subjektiven unterscheiden könnte: „Die Objekte der Wahrnehmung setzen eine Bedingung im Subjekt voraus, wenn ihre Verhältnisse als notwendig erkannt werden können. Die Objekte der Mathematik hingegen setzen keine solche Bedingung im Subjekte voraus. Ich denke die gerade Linie notwendig als die kürzeste; ich mag sie zum erstenmal vorstellen oder ihre Vorstellung schon oft wiederholt haben. Das Urteil hingegen: Feuer schmilzt das Wachs, ist notwendig bei mir erst nach einer vom Zufall oder von meinem Willen abhängenden

öfteren Wiederholung dieser Wahrnehmung entstanden, es ist also hier bloß eine subjektive Nötigung, aber keine objektive Notwendigkeit" (S. 193). Man vergleiche diese angeführte Stelle mit den S. 172 bis 175 im „Vers. üb. d. Trph.", wo Maimon den synthetischen Charakter der mathematischen Sätze eindeutig bezweifelt. Im Gegensatz zu dem eben Angeführten äußert sich Maimon, daß das Urteil: „Eine gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten" daher rühren kann, „weil ich es immer so wahrgenommen habe, daher ist es bei mir subjektiv zur Notwendigkeit geworden" (S. 173). Maimon gibt auch den Begriff der objektiven Notwendigkeit nicht zu, weil der Ausdruck „objektive Notwendigkeit" gar keine Bedeutung hat, „indem Notwendigkeit immer einen subjektiven Zwang etwas als wahr anzunehmen bedeutet" (S. 175). Wo mag der Grund für diese zwei entgegengesetzte Behauptungen liegen? Wir finden auch bei Kuntze gar keine Antwort, nach welcher Seite Maimon bemüht war, die Kantische Philosophie fortzubilden. Liegt doch einerseits bei Maimon ein Bestreben vor, „Leibnizen mit der Kritik der reinen Vernunft auszusöhnen" (über die Progressen der Philosophie, S. 29), anderseits aber ein Versuch zu zeigen, daß „der Unterschied zwischen dem Humeschen Skeptizismus und dem Kantischen nicht so groß ist, wie man uns überreden will (Philosophisches Wörterbuch, S. 221).

Auch in der Darstellung des Satzes der Bestimmbarkeit fehlen m. E. bei Kuntze Erläuterungen, die für das Verständnis unentbehrlich sind. Der Ausgangspunkt der Kantischen Erkenntnistheorie ist bekanntlich die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori. Weder die mathematischen, noch die naturwissenschaftlichen Urteile können nach Kant ihre Begründung in dem Satze des Widerspruches finden, weil man diesem zufolge die gerade Linie z. B. mit ebendemselben Recht nicht als die kürzeste denken könnte („gerade" und „nicht die kürzeste" widersprechen einander nicht). Kant sah sich deshalb gezwungen, ganz andere Prinzipien für die Begründung der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse anzunehmen. Nun sind aber nach Maimon die von Kant aufgestellten Prinzipien für die Begründung der realen Wissenschaften nicht hinreichend. Möglichkeit der Darstellung sei nämlich deshalb kein Prinzip a priori, weil man vor der wirklichen Konstruktion eines einzelnen Objektes nie a priori behaupten kann, ob es darstellbar sei oder nicht. Wir denken dieses bestimmte Objekt auf diese bestimmte

Art (ein Dreieck etwa als Raum in drei Linien eingeschlossen), nicht weil wir es einem allgemeinen Gesetze gemäß so und nicht anders denken müssen, sondern weil es in der Konstruktion nicht anders dargestellt wird. Die Kritik der reinen Vernunft gibt somit kein Merkmal an, woran man a priori erkennen könnte, ob ein gegebenes Objekt darstellbar sei oder nicht. Maimon greift aber auch das zweite Prinzip (Möglichkeit der Erfahrung) der Kantischen Erkenntnistheorie an, weil sie Erfahrung (im Kantischen Sinne) als ein unbewiesenes Faktum voraussetzt, „ein Skeptiker aber, der Erfahrung selbst in Zweifel zieht, wird auch die Realität dieser Prinzipien bezweifeln" (Streifereien im Gebiete der Philosophie, Philosophischer Briefwechsel, S. 191). Maimon will nun einen Grundsatz ausfindig machen, der dieselbe Bedeutung für die realen Wissenschaften haben soll, welche der Satz des Widerspruches für die Logik hat, d. h. so wie wir von dem letzteren a priori aussagen können, daß er die Bedingung aller Objekte überhaupt ist, so soll dieser Satz die Bedingung a priori eines jeden realen Objekts überhaupt sein. Maimon nennt diesen Grundsatz „Satz der Bestimmbarkeit". Nach diesem machen zwei Vorstellungen dann und nur dann eine reelle Einheit aus, wenn sie in einem einseitigen Verhältnis zueinander stehen, d. h. dann, wenn die eine dieser Vorstellungen auch an sich ohne die andere vorgestellt werden, die andere dagegen nur in Verbindung mit der zweiten gedacht werden kann. Ein „rechter Winkel", ein „rechtwinkliges Dreieck" sind deshalb reelle und nicht logische Objekte, weil ihre Glieder diesem Gesetze gemäß verknüpft sind (Winkel kann auch ohne seine Bestimmung „rechter" gedacht werden, nicht aber umgekehrt, dasselbe ist auch bei dem rechtwinkligen Dreieck). Der Satz der Bestimmbarkeit und nicht die Anschauung ist somit nach Maimon der Grund der Objektivität. Dieser Satz der Bestimmbarkeit, der schon in dem Erstlingswerke aufgestellt worden ist, wird als Verstandesprinzip aufgefaßt und die mathematischen Objekte werden als denknotwendig betrachtet, weil ihnen dieses Verstandesprinzip zugrunde liegt. „Ein Dreieck z. B. ist eine vom Verstande (nach dem Gesetze der Bestimmbarkeit und der Bestimmung) hervorgebrachte Einheit" (Vers. üb. d. Trph." S. 21). Nun begegnet uns aber schon im „Philosophischen Wörterbuch" eine ganz andere Auffassung. Hier vertritt die Einbildungskraft die Funktion des Verstandes und die mathematischen Objekte werden als „notwendige Erdichtungen" (Philosophisches

Wörterbuch S. 37) betrachtet. Auch die Kategorien werden hier als „transzendentale Erdichtungen der Einbildungskraft" (Philosophisches Wörterbuch S. 20) aufgefaßt. Kuntze referiert freilich von diesen verschiedenen Zuständen, die der Satz der Bestimmbarkeit angenommen hat (S. 52—68); wir finden aber nirgends darüber Aufschluß, aus welchen Gründen Maimon sich gezwungen sah, diese Änderungen vorzunehmen. Die sehr wichtige Frage von dem Verhältnis der Einbildungskraft zum Verstande, wird von Kuntze fast gar nicht berührt, denn die Bemerkung, „daß auch Kant über das Wesen der Einbildungskraft sich nicht mit vollkommener Eindeutigkeit ausgesprochen hat" (S. 360), wird doch kaum als eine Erklärung gelten können.

Zum Schlusse möchte ich noch bemerken, daß es völlig unverständlich ist, warum Kuntze für die Darstellung eines so tief- und scharfsinnigen Philosophen, wie Maimon war, eine Methode wählte, die ganz ungeeignet ist, dem Leser das Verständnis dieser Philosophie näherzurücken. In diesem umfangreichen Buche gehört ein sehr kleiner Teil dem Verfasser selbst an, der größte Teil dagegen wird meist (also auch dort, wo Kuntze darstellt und nicht zitiert) wörtlich aus Maimons Werken ohne jede Erklärung wiedergegeben. Ich könnte unzählig viele Beispiele als Beleg für diese Behauptung heranziehen, weil ja das ganze Buch nach eben diesem Plan angelegt ist, aber das würde zu weit führen, ich begnüge mich also nur mit einem einzigen. Am Anfange des Buchs macht uns Kuntze mit Maimons erkenntnistheoretischem Standpunkte, mit jenem Maimonischen Idealismus bekannt, als dessen Kennzeichen Kuntze eine „besondere Auffassung von der Bewußtseinsimmanenz der Gegenstände des Erkennens und durch eine besondere Skepsis gegenüber der Realität der empirischen Erkenntnis" (S. 40) bezeichnet. Als eine Erörterung dieses eben erwähnten Immanenzproblems führt Kuntze eine Stelle aus dem Versuche über die Transzendentalphilosophie an, wo es heißt, daß Maimon „mit dem Idealisten die subjektive Immanenz von Materie und Form behauptet und zugleich mit dem Realisten, daß Materie und Form der Anschauung einen objektiven Grund haben müsse. Während aber der Realist diesen objektiven Grund, d. i. diese Objekte als an sich bestimmt annimmt, sieht Maimon in ihnen bloß Ideen, die nur durch die Wahrnehmung und in dieser bestimmt werden, wie die Differentiale durch ihre Integrale" (S. 41). Diese Stelle, die Kuntze ohne jede Erklärung wörtlich aus dem Vers. üb. d. Trph. überträgt, genügt m. E.

bei weitem nicht, dem Leser irgendwelche bestimmte Vorstellung von Maimons Auffassung der Materie zu geben, weil der Leser doch nicht weiß, was Maimon unter „Ideen" versteht. Aber auch auf Seite 73, wo Kuntze den Begriff der Materie in einem anderen Zusammenhange behandelt, fehlt eine klare Auseinandersetzung dieses Begriffes. „Maimon", heißt es hier wiederum, „sieht in den Dingen nur Ideen oder an sich vollkommen unbestimmte Objekte, die nur durch die Wahrnehmung und in der Wahrnehmung bestimmt sind, wie die Differentiale durch die Integrale." Da nun Kuntze die systematische Bedeutung der Ideen für die Philosophie Maimons nicht klar genug dargestellt hat, so möchte ich hier in aller Kürze dies nachholen. Maimon erklärt in seinem letzten Werke „Kritische Untersuchungen", daß er unter Ideen Vorstellungen versteht, „die nicht in einem Objekte völlig darstellbar sind, zu deren völligen Darstellung aber man sich immer nähern kann, bis ins Unendliche" (S. 155). Dieser Erklärung zufolge sind die unendlich kleinen Größen, die irrationalen Zahlen Ideen. Es gibt nämlich keine Zahl, weder unter den ganzen, noch unter den gebrochenen, deren Produkt gleich zwei wäre, und doch können wir uns einer solchen Zahl bis ins Unendliche nähern; $\sqrt{2}$ ist somit eine Idee. Für Maimon ist auch die Materie, die ein unvollständiges Bewußtsein bedeutet, eine Idee, denn, „diese Unvollständigkeit des Bewußtseins kann von einem bestimmten Bewußtsein bis zum völligen Nichts durch eine abnehmende Reihe von Graden gedacht werden, folglich ist das bloß Gegebene (dasjenige, was ohne alles Bewußtsein der Vorstellungskraft gegenwärtig ist) eine bloße Idee von der Grenze dieser Reihe, zu der (wie etwa zu einer irrationalen Zahl) man sich immer nähern, die man aber nie erreichen kann". (Vers. üb. d. Trph. S. 409—20).

Maimon nennt deshalb die Materie „Differential" oder „ein unendlich kleines", weil auch diese in der Mathematik als Grenzverhältnisse eines unendlichen Prozesses betrachtet werden müssen. So wie wir aber in der höheren Mathematik zur Lösung konkreter Aufgaben gezwungen sind, unendlich kleine Größen einzuführen, obgleich diese als selbständige Größen nicht existieren, so können wir auch die Materie als etwas ansehen, dem zwar keine selbständige Existenz zukommt, die aber doch den Grund der Existenz bildet. Maimon glaubte durch seine Vorstellung der Materie die Frage: quid juris (die Anwendung reiner Verstandesformen auf Anschauungen)

lösen zu können und er bezeichnet deshalb, mit Recht, das metaphysisch unendlich Kleine als real, weil doch auch für den Mathematiker nur derjenige Begriff für real gilt, der zur Begründung oder zur Erfindung neuer Wahrheiten verhilft. Man muß nach Maimon eine jede Vorstellung, z. B. die Vorstellung „rot", um sie begreifen zu können, aus unendlich vielen an sich unselbständigen Bewußtseinselementen zusammengesetzt denken, genau so, wie man jede uns in der Anschauung gegebene Linie aus unzählig vielen Punkten bestehend denken muß. Es gibt somit unzählig viele unselbständige Vorstellungen im Denken überhaupt, die an sich, ehe sie durch die Verstandesformen verknüpft worden sind, noch gar kein Bewußtsein ergeben. Erst dadurch, daß der Verstand diese Elemente durch seine Verstandesformen verknüpft, werden sie zu reellen Objekten und können uns vermittelst der Anschauungsformen der Einbildungskraft (Raum und Zeit) bewußt werden; der Verstand ist somit nach Maimon der Schöpfer der Welt. Aus den Wirkungen aber der Einbildungskraft (Maimon nennt dieselbe eine „Nachäfferin des Verstandes"), die die sinnlichen Gegenstände in Zeit und Raum ordnet, müssen w i r auf die Wirkungen des Verstandes schließen. Wir müssen demgemäß voraussetzen, daß die Aufeinanderfolge sinnlicher Objekte nach einer Regel in der Zeitfolge in dem logischen Verhältnis, worin die Differentiale miteinander stehen, begründet ist. Wenn es nun wahr ist, daß wir Erfahrungsurteile (im Kantischen Sinne) haben, so ist nach Maimons Theorie die Frage: quid juris dadurch zu erklären, daß die reinen Verstandesbegriffe auf die Elemente der Erscheinungen appliziert werden. Diese Elemente, die einen Grenzbegriff zwischen dem reinen Denken und der Anschauung bilden, wodurch beide rechtmäßig verbunden werden, sind nach Maimon real. Sie sind, so wie die Differentiale dy, dx in Ansehung der Anschauung gleich o; „ihre Verhältnisse aber sind nicht gleich o, sondern können in den aus ihnen entspringenden Anschauungen bestimmt angegeben werden" (Vers. üb. d. Trph. S. 33). Man wird, so glaube ich, jetzt verstehen können, warum Maimon die Materie als Differential ansieht, weil auch sie nur im Zusammenhange, nicht aber als selbständige Größe betrachtet werden darf.

Aus diesen Bemerkungen wird man ersehen können, daß Kuntzes Buch das Wesentliche vermissen läßt: eine einheitliche und systematische Darstellung der Maimonischen Philosophie.

III.

Die Handarbeit als Erziehungsmittel bei John Locke.

Von

Dr. Hermann Büchel.

Lockes Einfluß auf die Philosophie der neueren Zeit, besonders bis zu Kant und die Beherrschung der englischen Gedankenwelt bis auf unsere Tage dur h ihn ist unschwer festzustellen. Weniger leicht ist der Einfluß Lockes auf das Erziehungswesen der Völker zu umschreiben. Er gehört nämlich zu den pädagogischen Denkern, denen unmittelbarer praktischer Erfolg in größerem Umfange zunächst versagt blieb. An den gelehrten Schulen Englands haben sich seine pädagogischen Gedanken, z. B. die über eine mildere Schulzucht, erst im 19. Jahrhundert durchgesetzt und dieser Erfolg hing auch von Geistern zweiten Grades ab, bei denen die Gedankengänge und -einflüsse nicht immer deutlich erkennbar sind. Das letztere ist auch sonst in der Geschichte der Pädagogik nicht selten, wo außer den rein pädagogischen noch religiöse, soziologische und politische Einflüsse sich besonders stark geltend machen, so daß die Teilkräfte in ihrer endlichen Resultante oft nur sozusagen gefühlsmäßig auseinander zu halten sind.

Das gilt besonders auch für den großen Nachfahren Lockes, den Gefühlsmenschen, den Republikaner, den Genfer Puritaner J. J. Rousseau. Durch diesen weltfremden Schwärmer sind Lockes Gedanken hindurchgegangen, um auf die Welt zu wirken, in anderer Form, anders geschliffen, mit anderem Glanze, gepaart mit neuen Ideen und, der Kampfeswirkung wegen, in verzerrte Form gebracht. Rousseau hat nicht zum wenigsten außer durch seine Werke und deren Stil und Formen, auch durch sein Leben gewirkt, das zwar krankhaft war, aber doch von großen Gedanken getragen wurde. Das ist bei einem Pädagogen immer von nicht zu unterschätzendem Werte.

Wie sehr verschieden von den Einsiedler von Montmorency, von seiner Art und Weise, die Welt denkend und fühlend zu erfassen, ist das Leben Lockes. Es wurde ausgefüllt von der Suche nach der Wahrheit. Er kannte die Welt von mancherlei Seiten, war Arzt, praktischer Naturwissenschaftler und Philosoph, daneben aber auch matter of fact Briton. Er entwickelte die von Descartes begründete empirische Psychologie weiter und war insofern das Haupt einer Schule, um dessen Fahnen sich sammelten: in Frankreich Condillac, in Deutschland Herbart, in England Hume, die Schotten, und dann eben die Vertreter der neueren Psychologie. Daneben ist Locke als der Begründer einer Erkenntnislehre als selbständigen Faches anzusehen.

Locke stand aber auch mitten im politischen Leben; er wirkte sozial und ist im gewissen Sinne der Vater des neuzeitlichen Verfassungslebens. Er hat u. a. in dem Streit um die Neugestaltung Englands nach der Vertreibung der Stuarts den Grundsatz der Trennung von gesetzgebender und ausübender Gewalt mit Bestimmtheit entwickelt. Er kämpfte und entbehrte auch für seine Ansichten und lebte lange Zeit freiwillig oder verfolgt in der Verbannung. Als Beamter, Hauslehrer, Politiker und Schriftsteller stand er im Leben: als letzterer war er auch mittelbar einer der Mitbegründer der englischen Volkswirtschaftslehre.

Das sind eine Anzahl von Seiten und Zügen, die das Bild eines Philosophen ergeben, wie er auf dem Festland, in Deutschland jedenfalls, selten oder gar nicht vorhanden ist, in England aber noch heute vorkommt: der gentleman, der sich im täglichen Leben nach allen Seiten betätigt und aus diesem Leben seine Philosophie praktisch schöpft. Das ist wichtig, auch für die Beurteilung seiner Pädagogik.

Locke ist der Begründer des englischen Sensualismus. Nicht gewisse allgemeine Sätze sind nach ihm im Bewußtsein vorhanden, die sich dann etwa durch die Erfahrung mit Inhalt füllen, sondern die sinnliche Erfahrung ist der Ursprung unserer Erkenntnis. Die Sinne geben uns zuerst einfache Ideen[1]), d. h. bei ihm Vorstellungen etwa im Sinne Herbarts. Nach Locke kann der menschlische Geist „allein durch die Ausübung der ihm ange-

[1]) Daneben gibt es aber auch moralische und abstrakte „Ideen", und es ist wichtig, daß diese nicht vernachlässigt werden. Conduct of the Unterstanding § 9.

borenen Fähigkeiten gewisse allgemeine Wahrheiten oder Ideen (aus den einfachen) unfehlbar erreichen". Einfache Wahrheiten sind die Töne, Farben, das Widerstandsgefühl des Tastsinns, Vorstellungen der Ausdehnung und Bewegung. Aus der Summe häufiger derartiger einfacher Ideen entsteht die allgemeine Vorstellung, mit anderen Worten: zur Empfindung, der Sensation, gestellt sich die Reflexion [2]), und diese beiden allein gewähren die Erkenntnis, die also von der Erfahrung auf die Seele, ursprünglich nichts als a white paper, geschrieben ist.

Der menschliche Geist nimmt also die Sinneseindrücke lediglich auf und fügt sie zu allgemeinen Vorstellungen zusammen, die er dann durch Worte festlegt. Die Worte werden durch Gedanken verbunden. Damit hört aber schon die Sicherheit der menschlichen Erfahrung auf, der Irrtum beginnt.

Es kann hier nicht auf die manchmal noch etwas unklare Lockesche Erkenntnislehre eingegangen werden. Wichtig ist für das Folgende sowohl als auch für die Stellung Lockes zum pedantischen Humanismus die Betonung der Idee und der sinnlichen Wahrnehmung vor den Worten. Die spätere Pädagogik der Humanisten, der Ciceronianismus, legte allen Wert auf Worte und grammatische Formen. Der Realismus, der sich frühzeitig, z. B. bei Rabelais, geltend machte, drang auf Sachen, auf den Inhalt der Formen. Bei Locke wird dieser Realismus auch naturwissenschaftlich.

Locke selbst war als Kind seiner Zeit, als fleißiger Westminsterschüler und Student von Oxford durchaus humanistisch gebildet. Er war auch selbst Lektor und Repetitor des Griechischen, bevor er ins politische Leben übertrat. In den Familien seiner Freunde und Bekannten beobachtete er in dieser Zeit das Leben der Kinder und machte sich darüber die Gedanken, die er in Briefen an seinen Freund Clarke 1684 und 1685 aussprach und die 1693 in Buchform, ziemlich ungeordnet, als Some thoughts concerning Education erschienen. Sie wurden schon 1695 von Corte ins Französische und von anderen in verschiedene Sprachen übersetzt. Rousseau, Helvetius, Leibnitz befaßten sich mit ihnen.

Locke vereinigt verschiedene erzieherische Richtungen in sich.

[2]) die am besten streng folgerichtig ohne Sprung wie in der Mathematik vor sich geht.

In der Hauptsache ist er aber der bedeutendste Vertreter derjenigen, die von den Engländern the disciplinary genannt wird, der es nämlich eher um die Art des Lernens als einer geistigen und sittlichen Zucht, als um das Gelernte und dessen Form zu tun ist. Er unterscheidet sich darin etwas von Rabelais, von dem er sonst beeinflußt ist. Dieser stellt entgegen dem Formalismus des Mittelalters ein allerdings weit über einzelmenschliches Maß hinausgehendes Bildungsziel auf, in dem auch eine unheimliche Menge von Lernstoff vorkommt. Es ist das Bildungsideal für die Menschheit, Gargantua eine Verkörperung dieser.

Locke umschreibt das Ziel der Erziehung folgendermaßen:

„Das große Werk des Erziehers ist to fashion the carriage and to form the mind; in seinem Zögling gute Gebräuche (habits) und die Grundsätze der Tugend und Weisheit festzulegen. To work him into a love and imitation of what is excellent and praiseworthy, und ihm in der Verfolgung davon (dieser Ziele) Kraft, Tätigkeitsdrang und Ausdauer zu verleihen. Die Studien, welche er ihn machen läßt, sind nur Übungen seiner Fähigkeiten und Ausnutzung seiner Zeit, um ihn von Schlendrian und Müßiggang abzuhalten, ihm Anwendung zu lehren und ihn an Mühen zu gewöhnen, ihm ein wenig Verständnis für dasjenige zu verschaffen, was seine eigene Tätigkeit vervollständigen muß."

Das ist die allgemeine Erziehungsvorschrift, die übrigens für Söhne höherer Stände gedacht ist. Die wichtigsten Grundsätze Lockes sind: 1. in der körperlichen Erziehung die Abhärtung, 2. in der geistigen Erziehung der praktische Nutzen, 3. in der moralischen Erziehung der Grundsatz der Ehre als Regel für die Leitung freier Menschen. Unter praktischem Nutzen ist nicht nur der fürs Leben gemeint, sondern auch der sittliche und der für die Ausbildung der Fähigkeiten des Schülers: dieser soll weniger die Dinge gelernt bekommen, als vielmehr lernen, selbst zu denken und zu arbeiten.

Die Ziele der Lockeschen Erziehung sind Körperkraft, Tugend und Kenntnisse oder an einer anderen Stelle: die Gesundheit vorausgesetzt, Tugend, Weisheit, Benehmen (breeding) und Kenntnisse, in dieser Reihenfolge nach ihrer Wichtigkeit geordnet. Die Gesundheit ist das Wichtigste.

Die „Gedanken über Erziehung" beginnen schon mit einem packend ausgearbeiteten Satz: „Ein gesunder Geist in einem ge-

sunden Körper ist eine kurze aber ausreichende Beschreibung eines Glückszustandes in dieser Welt."

Auf die Erreichung seines Bildungszieles muß bei Locke die ganze Erziehungsarbeit gerichtet sein. Welcher Art diese Erziehung ist, geht aus folgendem hervor: „.... wie die Stärke des Körpers hauptsächlich darin liegt, Mühen zu ertragen, so auch diejenige des Geistes, und der große Grundsatz aller Tugend und alles Wertes liegt darin: daß der Mann imstande ist, sich selbst seine eigenen Wünsche zu versagen, seinen eigenen Neigungen zu widersprechen und nur dem zu folgen, was die Vernunft als Bestes rät."

Die Lockesche Erziehung ist hart, stoisch, auf Ausbildung aller Fähigkeiten und einer in ihrer Art aristokratischen Lebensanschauung gerichtet, die nämlich ihr Ziel in allgemeiner Vollkommenheit und Bildung und in der gemeinnützigen Tätigkeit, wie sie vom gentleman verlangt wird, sieht. Locke fragt überall, ob etwas nützlich, d. h. nützlich im Sinne dieses Lebensbildes ist. Dabei gerät er natürlich in Widerspruch mit der herkömmlichen Pädagogik, wie sie sich aus dem sehr früh pedantisch und formalistisch gewordenen Humanismus entwickelt hatte. Abgesehen davon, daß Locke die Bildungsaufgabe nicht mehr in der Aneignung der sprachlich-grammatischen Form erblickte, war er auch gegen die oft barbarische Schulzucht und für eine auf freundliche Unterstützung begründete Erziehungsweise. Seine Gedanken und Worte zu diesem letzteren Punkte erinnern übrigens häufig an ähnliche in Fénelons Education des filles, die 1680 geschrieben wurde. Locke war von 1676—1679 in Frankreich und stand auch nachher noch mit diesem Lande in Verbindung, so daß eine Beeinflussung möglich erscheint, was hier aber nicht weiter untersucht werden soll. Inhaltlich war nämlich die Lockesche Erziehung weniger mit derjenigen Fénelons als vielmehr, wenn ein zeitgenössisches französisches Beispiel herangezogen werden soll, mit der der Kleinen Schulen von Port-Royal zu vergleichen, die allerings schon 1660 aufgehoben worden sind. Es haben aber weniger diese Kleinen Schulen als die Schriften der Männer von Port-Royal im allgemeinen auf die Welt gewirkt und Locke hat diese sicher gekannt.[3]) Auch die Männer

[3]) La Logique der Port-Royalisten; Nicole, L'Inducation d'un Prince; Lancelot, Methodes; Arnauld, Grammaire; Règlement d'études dans les lettres humaines; dann Custel, Varet, Jacqueline Pascal.

von Port-Royal vertraten den Realismus gegenüber den Jesuiten. Nicole sagt: „Les Lumières des enfants étant toujours trés dépendantes der sens, il faut, autant qu'il est possible, attacher aux sens les instructions qu'on veut leur donner, et les faire entrer non seulement par l'ouïe mais par la vue.“ Also schon sensualistisch-realistisch. Den Jesuiten gegenüber wurde auch in den Schulen von Port-Royal der größte Nachdruck auf eigenes Denken und Urteilen der Schüler gelegt und dessen Pflege und Bildung betrieben, fast manchmal mit denselben Worten wie bei Locke. Auch von dem Orden des Oratoire dürfte Locke mancherlei erworben haben. Namentlich die Ansichten der Port-Royalisten und der Streit um sie erfüllte, als Locke in Montpellier und Paris war, ganz Frankreich, ja die gebildete Welt.

Von seinem erzieherischen Standpunkte und von seiner oben im Umriß gezeichneten sensualistischen Erkenntnislehre aus, nahm Locke auch das Handwerk als ein Bildungsmittel in Anspruch. Wegen des letzteren Grundes steht Locke über Rousseau. Dieser läßt Emile ebenfalls ein Handwerk erlernen, aber aus einem praktischen und aus einem politisch-moralischen, nicht aus einem psychologisch-erzieherischen Grund. Rousseau spricht nämlich im Emile (1762) und auch in den Considérations sur le gouvernement de Pologne etc. (1772) folgende prophetische Meinung aus: „Ich sehe alle Staaten Europas ihrem Untergange entgegengehen.“ Wegen dieser Umwälzungen, die auch soziale sein werden, soll Emile ein Handwerk können, als eine Waffe im Kampf ums Dasein, wenn er nämlich, was sehr möglich ist, sein Vermögen verliert.

Ferner ist Rousseau der sittenstrenge Republikaner, der citoyen, der selbst auf Pensionen und Vorteile verzichtet und sich durch Handarbeit, durch Notenschreiben ernährt. Jeder, der nicht arbeitet, ist nach ihm ein Dieb, ein fripon. Er nimmt die bekannte Proud'honsche Erklärung des Eigentums dem Gedanken nach schon voraus. Eine Wahrheit gibt es eben auch im Hohlspiegel einer kranken Seele. Das sphärische Bild muß in die Ebene des gewöhnlichen Menschenverstandes umgerechnet werden. Der große Vorkämpfer einer neuen

---

Siehe Dr. H. Büchel, Die Handarbeit als Erziehungsmittel bei J. J. Rousseau, „Arbeitsschule“ 1914;

Derselbe: Die Erziehung zum Arbeitsstaat bei J. J. Rousseau, „Preuß. Volksschullehrerinnen-Zeitung, 1914.

Zeit erhebt das adelige Recht der Arbeit auf den Altar des freien Bürgertums. Bis dahin hatte in der Welt in verschiedenen Formen ein Bildungsideal geherrscht[4]), das Träger voraussetzte, die nicht mit der Hand zu arbeiten brauchten; auch das humanistische war in dieser Beziehung nichts anderes als das griechische, das heißt also dasjenige eines Volkes von Sklavenhaltern. Rousseau, der Dichter und Prophet, zündete dem neuen Zeitalter der Arbeit zuerst die Fackeln an.

Dagegen hat Rousseau das Hauptwerk kaum von der Seite der Erkenntnislehre aus angesehen, die bei ihm überhaupt schlecht ausgebildet war und leicht in das Gebiet des Gefühlsmäßigen zerfloß oder zurücktrat vor dem Bestreben, aus dialektischen Gründen einseitig zugespitzte Forderungen wie Kanonenkugeln ins Kampfgewimmel zu schmettern. An ganz anderer Stelle des Emile wird auch der induktiv-intuitive Erkenntniswert der Handarbeit anerkannt, aber nirgends mit Beziehung auf das Handwerk.

Anders bei Locke. Bei ihm ergibt sich die Handarbeit als Erziehungsmittel nicht nur aus praktisch-sittlichen, sondern auch aus sensualistischen Gründen. Man muß dies allerdings aus gelegentlichen Worten und Bemerkungen erkennen. Wie es Locke auch sonst an systematischer Bestimmtheit zuweilen fehlt, so gilt dies ganz besonders für seine „Gedanken über Erziehung". Diese verzichten ihrer ganzen Entstehung nach überhaupt auf Systematik, aber auch darauf, etwa pädagogische Forderungen auf deutlich ausgeprägte erkenntnistheoretische Sätze ausdrücklich zurückzuführen.

In dem Buche verlangt Locke u. a., daß der Schüler auch Tanzen, Fechten, Musik lernt, um als Angehöriger der oberen Stände sich angemessen bewegen zu können. Im Anschluß daran wird in § 201 die Forderung aufgestellt, daß derselbe Zögling möglichst mehrere Handwerke lerne; eines soll er aber besonders können. Locke sagt, der Beschäftigungstrieb der Kinder müsse auf etwas Nützliches hingelenkt werden. Das ergäbe zwei Vorteile: 1. die erlangte Geschicklichkeit oder Gewandtheit (Skill) nicht allein in Sprachen und Wissenschaften, sondern auch in Malen, Drechseln, in Gärtnerei, tempering (Modellieren?) und Eisenarbeiten und in allen anderen Künsten ist an und für sich „wert, daß man sie hat"; 2. kann die Übung der Gesundheit nützlich sein.

[4]) Es hat seine große Bedeutung heute noch nicht verloren.

Beachtenswert ist für das Folgende, wie er hier (zu 1). Skill sowohl auf Sprachen und Wissenschaften als auch auf Handwerke zugleich anwendet.

Die Kinder müssen sonst in der Schule Kenntnisse durch Beschäftigungen erwerben, die durchaus nicht immer der Gesundheit zuträglich sind, wie z. B. Schreiben und Lesen. „Andere manual arts" wirken dem entgegen und verschaffen dexterity und skill. So mag Gesundheit und geistige Hebung vereinigt werden, womit noch die Annehmlichkeit verbunden ist, daß das Lernen spielend durch „Erholung" geschieht.

Locke untersucht nun mehrere „Handwerke". Vom Malen hält er nichts, weil „schlechte Malerei eins der schlechtesten Dinge der Welt ist" und eine gewisse Geschicklichkeit zu erlangen zu viel Zeit erfordert. Dann ist eben doch eines gentlemans ernstere Beschäftigung das Studium. Erholung davon sollte in einer Körperübung erfolgen, die den Geist entbindet, was beim Malen nicht der Fall ist. Man sieht an diesem Beispiel, in dem er eine in der Hauptsache geistige Arbeit wegen der eigentlich nur zufällig mit ihr verbundenen körperlichen ganz als letztere anspricht, daß Locke sich, wie auch in anderen Fällen, hier keinen klaren Begriff gebildet hat. Seine Einschätzung der Malerei entsprach zwar einer gewissen Übung des Mittelalters, war aber zu Lockes Zeiten schon in der ganzen Kulturwelt verlassen.

Soviel ist allerdings richtig, daß mit jedem Handwerk geistige Arbeit verbunden ist, aber nur selten in dem Maße wie bei der Malerei, wenn eben nicht das Handwerk zur Kunst wird. Locke empfiehlt Gärtnerei oder Landwirtschaft im Allgemeinen usw. (husbandry) — wie später Rousseau —, dann Holzarbeit, z. B. Zimmerei, Schreinerei, Drechslerei, die am meisten geistige Erholung gewähren. An anderer Stelle empfiehlt er noch als Gewerbe, die zu lernen sind, Gravieren, Arbeiten in Eisen, Messing und Silber, das Schneiden, Schleifen und Einsetzen kostbarer Steine, das Schleifen optischer Gläser. Man sieht wieder eine systemlose Aufzählung.

In den sehr ungeordneten und unzusammenhängenden Abschnitten wird an einer Stelle nur der Gedanke der geistigen Erholung betont, um diese pädagogische Forderung zu unterstützen. Es folgt aber gleich ein Abschnitt, in dem darauf hingewiesen wird, daß die großen Männer des Altertums Handarbeit mit ihrer Würde als Staatsmänner und Heerführer vereinigen konnten. Daß Locke nicht nur eine

Erholung durch Handarbeit lediglich im landläufigen Sinne des geschäftigen Müßiggangs, sondern daß er Erholung im Sinne seiner Erziehungslehre verstand und geistige und sittliche Zwecke damit verfolgte, das geht aus seinem Hinweis auf Gideon, Cincinnatus, Cato dem Älteren hervor, die große Heerführer und Staatsmänner, daneben aber auch tüchtige Pflüger und Bauern waren. „Ihr Geschick mit dem Flegel und dem Pflug (dexterous handling) verhinderte ihr Geschick (skill) in Waffen nicht, noch machte es sie weniger tüchtig in den Künsten des Krieges und der Regierung; sie waren große Heerführer und Staatsmänner, wie auch Haushalter (husbandmen)." „Cyrus hielt Gärtnerei so wenig unter der Würde und Größe eines Thrones, als er Xenophon ein großes Feld mit Obstbäumen zeigte, die alle von ihm gepflanzt waren."

Daß Erholung bei diesem Handwerksbetrieb nicht einfach ein spielendes Zeitverbringen, sondern ein Aus- und Umspannen des Geistes ist, geht noch aus mancherlei anderen Bemerkungen Lockes hervor. „Recreation soll nichts Müßiges sein, sondern den ermüdeten Teil durch Wechsel der Beschäftigung erleichtern." Übung und Geschick in einem Handwerk bringen den Menschen auch bald dazu, daß er ein Entzücken darin findet, so daß eine eigentliche Erholung, nicht bloß eine Ermüdung von dem Handwerk zu erwarten ist. Insofern steht es auch jedenfalls weit über dem bloßen Spiel, mit dem „Personen und Damen von Stand so viel Zeit vergeuden". Nachdem diese Art Spiel vorüber ist, bleibt nämlich nichts übrig; anders beim Handwerk, das in der Erziehung erfrischen und doch etwas erzeugen soll, was hinterher von Nutzen sein wird — Nutzen im Sinne des Lockeschen Bildungsideals und des Zweckes und Geistes des ganzen Buches.

Nachdrücklich stellte Locke das Handwerk der Zeitvergeudung durch gewöhnliche Spiele gegenüber, die er verurteilt und bekämpft. Nur Eitelkeit und Größenwahn haben diese letzteren hervorgebracht und den Glauben erzeugt, „daß das Lernen oder die Betätigung bei einer nützlichen Sache nicht die Erholung eines gentlemans sein könnte. Daher kommen Karten, Würfel und Trinken, Künste, an denen ein vernünftiger Mann till corrupted by custom nur wenig Vergnügen finden kann." Man sieht, ein Stück hausbackener commonsense!

Daneben muß man aber beachten, welche Vorteile Locke von

dem Handwerk erwartet und wie er sich darüber ausdrückt. Er wendet nämlich für Gewandtheit und Geschick, wie in dem obigen Beispiel von Gideon usw. dexterity and skill wiederholt nebeneinander an. Beide Worte bedeuten z. B. bei Shakespeare nicht nur die körperliche, sondern auch die geistige Gewandtheit. Es kommen also unter diesen Bezeichnungen in Betracht einmal die unmittelbar auf handwerksmäßiger Übung beruhende Stärkung und Ausbildung der Muskeln und das unbewußte ebenfalls übungs- und handwerksmäßige Zusammenwirken gewisser Muskel- und Nervengruppen. Durch die von Locke verlangte Erlernung mehrerer Handwerke wird eben auch eine Übung solcher Muskelgruppen in verschiedener Zusammensetzung und eine allgemeinere Geschicklichkeit erreicht.

Daneben bedeuten aber beide Worte auch eine Fähigkeit und Gewandtheit auf geistigem Gebiete. Dexterous kommt bei Locke in diesem Sinn vor wie auch bei Shakespeare z. B. in den Lustigen Weibern von Windsor im vierten Akt (Dexterity of wit) und skill in arms in der oben angeführten Stelle von Locke soll offenbar nicht die Fechtkunst bedeuten, sondern die Kunst des großen Heerführers, ähnlich wie an anderer Stelle ebenfalls bei Locke Skill in politics. Es handelt sich eben darum daß bei der praktischen Ausübung eines Gewerbes nicht nur die oben erwähnte körperliche Geschicklichkeit, sondern auch eine Ausbildung des Geistes besonders durch unmittelbares Erschauen von allgemeinen Beziehungen zwischen den Dingen erfolgt. Bekanntlich erwartete Goethe diesen letzteren Erfolg ebenfalls von der Handarbeit. und die neuere Heilpädagogik sucht sogar Fehler des geistigen Lebens, der Sprache usw. auch durch körperliche Arbeit zu bekämpfen.

Zweifellos ist sich Locke über diese erkenntnistheoretische Seite der Sache nicht ganz klar geworden. Daß sie ihm aber vorgeschwebt hat und daß er sie ausdrücken wollte, scheint mir unter anderem aus der wiederholten Anwendung der beiden erwähnten Worte nebeneinander hervorzugehen.

Übrigens sagt Locke an anderer Stelle, daß der junge Mann sich nicht etwa nur in dem Gewerbe erholen, sondern daß er an dem in seinem Stande üblichen Spielen teilnehmen soll. Offenbar meint er diesmal edlere. Der Zögling habe aber Zeit genug, um beinahe jedes Gewerbe hinzuzulernen. Eine Stunde des Tages in einem nützlichen Gewerbe verbracht, tue vieles, um den gewöhnlichen lasterhaften,

unnützen und gefährlichen Zeitvertreib auszumerzen — darauf kommt Locke immer wieder zurück — und dexterity und skill in hunderten von nützlichen Dingen zu verschaffen. Es wird sich jedenfalls ein Handwerk finden, das dem Geschmack des Schülers entspricht. Wenn aber die Eltern sich daran stoßen sollten, daß ihr Sohn ein solches lernt, so gibt es die kaufmännischen Fächer, die doch für jeden unbedingt notwendig sind. Jeder gentleman sollte schon der Verwaltung seines Vermögens wegen kaufmännische Buchführung gut lernen. Diese ist aber auch, und das erkennt Locke sehr richtig, „mehr eine Sache des Verstandes als Arithmetik". Er stellt also Buchführung über diese. Dazu, und um zu erkennen, daß er sich bei der praktischen Arbeit auch großen geistigen Nutzen verspricht, muß man vergleichen, was er an anderer, übrigens besonders angeordneter Stelle über Arithmetik sagt (a. a. O. § 180). Danach ist sie „die leichteste und folglich erste Art des vernünftigen Denkens", zu welchem der Geist gewöhnlich gelangt. Der Mensch kann davon nicht genug können und nicht früh genug damit anfangen. Übrigens nimmt Locke anscheinend nur eine Erkenntnis a priori in der Mathematik an. Über deren Bildungswert schreibt er in dem Conduct of the understanding §§ 6 und 7: Sie „sollte gelehrt werden allen denen, welche Zeit und Gelegenheit haben, nicht gerade um Mathematiker zu werden, sondern um aus ihnen vernünftige Wesen zu machen". Zu dem letzteren gibt uns die Natur „nur die Saat". Wir sind geboren, um, wenn es uns gefällt, vernünftige Wesen zu werden, aber nur Übung und Gebrauch macht uns dazu, und wir sind es in der Tat nur insofern, als Tätigkeit und Anwendung uns getragen haben. „Ich habe Mathematik als einen Weg angeführt, um in dem Geist die Gewohnheit festzulegen, vernünftig, folgerichtig und geordnet zu denken."

Auf die Wichtigkeit der kaufmännischen Fächer für die geistige Bildung geht Locke nicht weiter ein. Er erwähnt nicht, daß die Buchführung ebenso folgerichtige Schlußfolgerungen erfordert, wie die Mathematik, und daß sie dazu zwingt, die Fälle des täglichen Lebens aus ihrem Zusammenhang loszulösen und in ihren wichtigsten Beziehungen mathematisch, d. h. nach Größenwerten zu behandeln. Ebenfalls erwähnt er den kaufmännischen Briefstil nicht, der doch die beste Schule sein kann für einfache Sprache und klaren und bestimmten Ausdruck. Locke verlangt nur, daß der Zögling die kaufmännische

Buchführung dazu verwende, um über seine Einnahmen und Ausgaben einen Überblick zu gewinnen. Dabei soll der Vater dieses Mittel aber nicht benutzen, um kleinlich über Heller und Pfennig Auskunft zu verlangen. Dem Sohn soll Selbständigkeit eingeräumt, aber er soll auch an Ordnung in seinen Angelegenheiten gewöhnt werden. Das gehört zu einer guten Erziehung, zur Weisheit und dem breeding.

Bei der Mannigfaltigkeit der Handwerke, die Locke wiederholt ür seine Zöglinge vorschlägt, könnte man an Zersplitterung denken; aber er sieht das anders an. Das Geschäft des Erziehers ist nicht das, die Schüler „vollkommen in jeder Wissenschaft zu machen, sondern die Geister zu öffnen und sie zu befähigen, sich selbst ihnen zu widmen". Sie sollen „in alle Arten von Kenntnissen hineinsehen und ihr Verständnis an einem so weiten Vorrat von Kenntnissen üben. Aber ich schlage es nicht als eine Mannigfaltigkeit und einen Vorrat von Kenntnissen vor, sondern als eine Mannigfaltigkeit des Denkens, als einen Zuwachs der Kraft und Tätigkeit des Geistes, nicht als eine Erweiterung seiner Besitztümer."

Hier steht offenbar Locke ganz auf dem Boden Rabelais'. Dieser will, daß der Unterricht möglichst recréation et amusément, Locke daß er recreation sei. Bei Rabelais und bei Locke ist aber recreation im Unterricht genau dasselbe, lediglich eine Abwechslung in der Beschäftigung, zur teilweisen Entspannung, und zur Inanspruchnahme anderer Seiten und Kräfte des Schülers.[5]) Bei Rabelais und bei Locke ist der Schüler ununterbrochen beschäftigt: sein Geist immer in Bewegung. Auch Gargantua lernt alles möglichst, indem er es selbst in die Hand nimmt, besieht, untersucht oder herstellt, auf Spaziergängen usw. Er besucht die Läden der Goldschmiede, Gießereien, chemische Kabinette, Werkstätten aller Art. Gargantua soll arbeiten lernen; wenn es regnet, sägt und hackt er Holz, drischt er usw. Es sind dies also Arbeiten, die offenbar nur wegen ihrer Gütererzeugung sozialsittlichen Wert haben. Daß aber Rabelais auch den größten Nachdruck auf sinnliche Erfahrung legt, im Gegensatz zu dem abstrakt formalistischen Lernbetrieb der Scholastiker und dem pedantisch grammatischen der späteren Humanisten, das geht aus seiner Forderung hervor, daß Gargantua auch eingehend Anatomie treiben und eine tiefe Kenntnis der „andern Welt erlangen soll, welche der Mensch

[5]) Auch das Oratoire und Port-Royal vertraten ähnliche Forderungen.

ist", ein Gedanke von ungeheurer Kühnheit in jenen Zeiten. Die Renaissance hatte gerade erst die Natur entdeckt; ihr wird schon der Mensch als „eine andere Welt" gegenübergestellt und damit aus der bescheidenen Stellung herausgehoben, in welche er durch die Verneinung des Christentums geraten war. Der Morgen graut eines neuen Zeitalters der Natur- und Menschenwissenschaft und dahin schwinden die Dogmen und Formen der Scholastik. Man muß beobachten, daß solche kühne Geistesblitze ins Reich des Menschen und der Natur sehr leicht das vom Fanatismus immer sehr trocken gehaltene Holz der Scheiterhaufen entzünden konnte. Oder aber ein so kühner Geist konnte wie Roger Bacon während stiller Jahrzehnte im Moder feuchter Kerker dahindämmern.

Rabelais hat nicht erheblich unmittelbar auf seine Zeitgenossen gewirkt. Er gehört zu denen, deren Wirken erst lange nach ihrem Leben anhebt. Aber er steht doch an den Marksteinen einer neuen Zeit. Eine neue Art der Welterkenntnis kündet sich an. Zunächst folgt jedoch der enge Pedantismus der späteren Humanisten, in Frankreich die oberflächliche, schöngeistig formalistische Erziehung der Jesuiten, die nur notdürftig Aristoteles und Thomas mit etwas humanistischem Geist verhüllt. Es fehlt dieser Erziehung noch jede psychologische und erkenntnistheoretische Grundlage. Da begründet Descartes eine neue Philosophie. Ihn nehmen später Idealismus und Materialismus [6]) gleichermaßen als Vater in Anspruch. Seine Erkenntnislehre wird jedenfalls weitergebildet von Locke, dem sie auch als Grundlage zu seiner Erziehungslehre dient. Das kommt aber, wie wir schon betont haben, besonders in seinem aphoristisch gehaltenen erzieherischen Hauptwerk nicht mit systematischer Bestimmtheit zum Ausdruck. Es fehlt seiner Erziehungslehre der folgerichtige Aufbau, die Ordnung des Stoffs und die „mathematisch" fortschreitende Entwicklung der Gedanken und Schlußfolgerungen vollständig, die er selbst an anderer Stelle, z. B. im Anfang des Conduct of the understanding als Hauptsache bei jeder Suche nach der Wahrheit hinstellt.

Insbesondere, was uns hier angeht, hat Locke den sittlich und geistig bildenden Wert der Handarbeit erkannt. Aber er streift nur die sittliche Wirkung auf den Einzelnen, und zwar im Sinne eines

[6]) z. B. La Mettrie.

Moralpredigers. Er beachtet nicht oder hebt wenigstens nicht hervor die Einwirkung der Arbeit auf die Willensbildung, auf das sittlich-ästhetische Urteil, wenigstens soweit das Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft in Betracht kommt. Die soziale Seite der Frage bleibt anders wie bei Rousseau vollständig unbeachtet.

Ebenso hat Locke die Bedeutung des Handwerks für die geistige Erziehung wenigstens unklar erkannt. Eine eingehende erkenntnistheoretische Wertung fehlt aber ebenfalls gänzlich. Locke kannte auch offenbar selbst die Handwerke, die er empfiehlt, zum Teil nur ungenau oder gar nicht und eine systematische Würdigung der Handwerke überhaupt fehlt natürlich ebenfalls. In seinen übrigen Büchern, insbesondere im Conduct of understanding, ist das Handwerk als Bildungsmittel nicht erwähnt, aber die ersten Paragraphen der letzteren Schrift geben ein Bild darüber, welche Forderungen der Philosoph bezüglich der allgemeinen Bildung stellt, die nämlich ganz allgemein und aus den Tiefen des täglichen Lebens geschöpft sein soll.

Lockes Gedanken über Erziehung sind für ihre Zeit nicht neu, auch die über das Handwerk nicht. Die letzteren treten lange vorher auf z. B. bei den Juden, und es ist sehr möglich, daß Rabelais auch aus dieser Quelle, besonders bei Talmudisten oder gelehrten Juden Anregung geschöpft hat. Wir sehen dann dieselbe Forderung der praktischen Betätigung durch Handarbeit, außer bei Rabelais auch in den Schulen des Oratoire, z. B. bei Lamy. Bei Locke ist seine ganze Erziehungslehre und die Handarbeit als Erziehungsmittel nur ein wesentlicher und sinngemäßer Bestandteil seiner sensualistischen Philosophie, herausgewachsen aus der ganzen Persönlichkeit.

Daß Lockes Buch so wenig unmittelbaren praktischen Erfolg gehabt hat, dürfte den oben beschriebenen Mängeln zuzuschreiben sein, die auch nicht durch dichterischen Schwung ausgeglichen wurden, wie etwa bei Rousseau. Es ist aber nicht zu bezweifeln, daß Locke, wenn auch nicht sofort, auf dem Gebiete der Erziehung nachgewirkt hat, nur ist das Maß schwer festzulegen, weil, wie schon erwähnt, eben auf diesem Gebiete die verschiedensten Einflüsse in Betracht kommen. Schon seit den Anfängen des Humanismus machte sich eine Richtung zum Realismus geltend — gegenüber dem pedantisch-humanistischen Betonen der Formen — der sich immer mehr nach der soziologischen und naturwissenschaftlichen Seite auswuchs, was ganz von selbst von diesen zwei Seiten aus zu einer anderen Ein-

schätzung der Handarbeit führen mußte. Und dann war auf religiösem Gebiet sowohl mit der calvinistisch-demokratischen als auch der jansenistischen Richtung naturnotwendig ein Zug zur strengen von den Formen absehenden sachlichen Wahrheit[7]) und zur demokratischen Gerechtigkeit verbunden, welche letztere von dem Standpunkte der für alle gleichen Würde des Christenmenschen aus die herkömmliche Geringschätzung der Arbeit und ihre Vernachlässigung bei der Erziehung als ungerecht und unwahr empfinden mußte.

Solche Einflüsse sind außer den Lockeschen jedenfalls bei Rousseau besonders stark gewesen. Dessen pädagogisches Hauptwerk hat sicherlich vom Standpunkte jeder Erziehungs- und Seelenlehre aus die größten Fehler, die übrigens zum Teil auf dialektische Absicht zurückzuführen sind. Größer als die Fehler sind aber die Vorzüge, vor allem der, daß es in vollendeter Form aus einem heißen und übervollen Herzen heraus geschrieben ist. Das verschaffte ihm, anders wie dem Buche Lockes, den gewaltigen Erfolg, der, weil er sich auch auf die Gesetzgebung erstreckt, noch heute anhält und auch die Wertschätzung der Handarbeit als Erziehungsmittel in sich begreift. In Frankreich begründete Bernard de St. Pierre seine Ecoles de la Patrie im Geiste Rousseaus, den die Jakobiner noch übertreiben. Joseph Chénier verlangt in der gesetzgebenden Versammlung, daß Rousseaus Grundsätze in der öffentlichen Erziehung angewendet werden. Starke, durch ein schwieriges Handwerk geübte Menschen zu erziehen verlangt Bouquier und Le Peletier St. Fargeau will Spartaner heranziehen: „sie schlafen hart, leben einfach, die Arbeit ihrer Hände ist ihre Hauptbeschäftigung."

Übrigens waren die meisten dieser Männer, besonders auch Lakanal, der Verfasser des Schulgesetzes vom 29. Brumaire III, philosophisch von Condillac beeinflußt, dem Schüler Lockes.

Aus diesem Kochen der revolutionären Nationalseele hat sich die allgemeine französische Volksschule entwickelt, die seit der Zeit der Revolution die Handarbeit in Holz, Eisen und anderem, in Feld-

[7]) Daß der religiöse Zug zur Wahrheit auch einen Realismus auf geistigem und künstlerischem Gebiet bedingt, läßt sich aus der Geschichte des Oratoire und von Port-Royal erkennen. Über die Kunst der letzteren s. Académiciens d'autrefois (L'art de l'ancien France) p. Fontaine, Paris, Laurens 1914.

und Gartenbau und, je nach der geographischen Lage, auch manchmal Schiffahrt auf ihrem Lehrplan hat: das gilt besonders für die Ecoles normales supérieures und die ihnen entsprechenden Ecoles professionelles.

In England ist etwas ähnliches erst in der neuen, durch Gesetz von 1888 allgemeiner ausgestalteten Volksschule wenigstens grundsätzlich durchgedrungen.

Im größten Umfange wird die Handarbeit als Erziehungs- und Bildungsmittel in allen Schulen der Vereinigten Staaten verwendet. Hier wirkt aber in der Hauptsache deutscher Geist. Es sind die Ansichten der Philantropisten, Pestalozzis, Goethes, Diesterwegs, Fichtes, die z. B. Horace Mann, den Schulorganisator von Massachussets, in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts dort eingeführt hat.

Im Vaterlande dieser Gedanken hat sich dagegen der, wenigstens amtliche, Schulmeister, meist auch der nichtamtliche, der Handarbeit gegenüber ziemlich abweisend verhalten, was allerdings in einem gewissen Widerspruch steht zu der großartigen Entwicklung, die gerade das theoretisch-technische Schulwesen in Deutschland erfahren hat.

Wenn dieses letztere auch zweifellos große Vorzüge hat, so darf man sich durch diese doch über erhebliche Fehler nicht hinwegtäuschen lassen. Zu diesen gehört, daß anders wie in vielen Ländern, die praktische Arbeit in den deutschen technischen Schulen, außer in den Kunsthandwerkerschulen nur geringe Pflege findet. Eine Folge dieses Mangels dürfte mit ein „Fabrikassessorismus" sein, der, mit einer gewissen verletzenden Geringschätzung der bloßen Handarbeit, nicht wenig zur Verschärfung der sozialen Gegensätze beiträgt. Eine weitere Folge desselben Mangels erblicken wir darin, daß zwar der technische und maschinelle Arbeitsvorgang allgemein hochentwickelt ist, daß aber die seelischen Bedingungen, unter denen der Arbeiter schafft, praktisch und theoretisch vollständig vernachlässigt worden sind. Gerade daß in Amerika eine Psychologie der Arbeit aufkommen und bei den Unternehmern den größten Anklang finden konnte, dürfte nicht zum wenigsten eine Folge davon sein, daß dort die Handarbeit als Bildungsmittel in den niederen und höheren Schulen anerkannt ist, und damit eine ganz andere Wertung erfährt, was eben nur dem Realismus entspricht, der sich auf dem Gebiete des Erziehungswesens in den letzten Jahrhunderten mehr und mehr durchgesetzt hat. Dieser

Realismus setzt der scholastischen und der pedantisch-humanistischen Wertschätzung der Formen immer mehr die Wichtigkeit der Sachen gegenüber.

Daneben her gehen die psychologische und die soziologische Richtung des Erziehungswesens. Die erstere verlangt im Sinne Lockes eine erzieherische Ausnutzung des Betätigungsdranges des Kindes, seines Triebes zum Spiele mit den Händen, seiner Sucht zu wissen, was hinter oder in einer Sache steckt, die allerdings mehr analytischer Natur und nicht so sehr synthetisch ist wie die Arbeit. Synthetisch ist aber auch der Betätigungsdrang des Kindes, soweit er aufbauen will.

Die soziologische Richtung des Erziehungswesens hat naturgemäß das Kind als ein Glied eines Gesellschaftsverbandes zum Gegenstand und sucht die Gesellschaft zu stärken, indem es dem Schüler die sozialen Pflichten einschärft und ihn zu deren Erfüllung geschickt macht. Die Gesellschaft ist aber — in der Hauptsache, wie die Sozialisten behaupten — jedenfalls zum großen Teil ein wirtschaftlicher Verband, mit der Aufgabe der Güterzeugung und — der sehr schlecht gelösten — Güterverteilung.

Dabei liegt im Zuge der gesamten neueren Entwicklung eine starke Ausbildung der Verbandsgewalt über den einzelnen, mit der Gefahr, daß der letztere zu sehr eingeschränkt wird. Diese Gefahr macht sich jedenfalls in dem staatlichen Leben so ziemlich aller Völker geltend. Zu den Bestrebungen, die ihr entgegenwirken, gehört auch die Kritik des Sozialismus, die in den Kreisen nicht nur der Arbeiter, sondern der Gebildeten und der Wissenschaft eine gegen früher ganz andere, höhere Einschätzung der Arbeit herbeigeführt hat, welche auch auf das öffentliche Erziehungswesen zurückwirken muß. Die Arbeit, als eine der wichtigsten sozialen Pflichten des Gesellschaftsgliedes, muß im öffentlichen Leben, in der Kultur der Zukunft eine noch größere Beachtung als bisher erfahren.

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

Prof. Dr. **Horten** in Bonn.

Gauthier, Leon, La Théorie d'ibn Rochd (Averroes) sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris, Leroux 1909. (Publications de l'école des lettres d'Alger. Tome XLI.) 195 S.

Während Averroes für die Entwicklung der Philosophie innerhalb des Islam fast ohne Bedeutung geblieben ist, hat er auf die christliche Philosophie einen tief eingreifenden Einfluß ausgeübt. In dieser Hinsicht verdiente seine Gedankenwelt eine größere Beachtung, als ihr bisher zuteil geworden ist. Diesem Mangel will Gauthier abhelfen, indem er einen zentralen Punkt des averroistischen Denkens aufklärt, das Verhältnis des Averroes zur Religion, das besonders in der Lehre von der doppelten Wahrheit geschichtliche Bedeutung erlangt hat. Averroes war durchaus nicht religiös indifferent, was Renan zu beweisen versuchte, sondern tief religiös. Diese letzte Thesis unterstützt G. in verdienstvoller Weise durch viele Belege aus Texten des Averroes, die in den letzten Jahren im Oriente erschienen sind. Averroes unterscheidet scharf Theologie und Religion. Wenn er der ersteren widerspricht, sucht er einen Zusammenstoß der letzteren mit der Philosophie zu vermeiden. Er würde dies für einen unberechtigten Übergriff der Philosophie halten. Ebensowenig ordnet er die Vernunft dem Glauben unter, was Mehren und Miguel Asin gegen Renan behauptet haben. Beide Extreme sind zu vermeiden. Averroes leugnet, so führt G. aus, die Mysterien und Wunder, wenn er zu Philosophen redet, er nimmt sie symbolisch an, wenn er zu Ungebildeten spricht. Den Theologen, die zwischen der ungebildeten Masse und den Philosophen auf halbem Wege stehen bleiben, sollen die Philosophen nur die halbe Wahrheit mitteilen, nicht den tieferen Sinn der religiösen Formeln.

Betrachten wir jedoch die averroistischen Lehren im ganzen seiner Weltanschauung, so ergibt sich eine viel weniger rationalistische Auffassung, als sie G. dem Averroes beizulegen versucht.[1]) Jedes Erkennen ist eine Emanation

---

[1]) Die eingehendere Widerlegung Gauthiers findet sich in M. Horten: Texte zu dem Streite zwischsn Glauben und Wissen im Islam; Bonn 1913, S. 20 u. oft.

Einige Druckfehler sind in dem Jahresberichte Bd. XII zu korrigieren. S. 270, 8 unt.: Hogazade statt Hagzade. — 373, 9 unt.: 1565 statt 1566. — 375: Der Schaichzáde, der einen Superkommentar zum Korankommentar

aus dem aktiven Intellekte auf den Menschen. Die prophetische Erkenntnis ist eine besonders vollkommene Form derselben, in der Gott dem Menschen Wahrheiten mitteilt, die für seine natürliche Vernunft absolut unerreichbar sind. d. h. aus rein natürlichen Kräften (S. 151). Durch besonderen Einfluß Gottes kann jedoch die natürliche Vernunft zu übernatürlichen Erkenntnissen erhoben werden. Da nun der Prophet der ungebildeten Menge die Dogmen in sinnlichen Formen darstellen muß, kann für das Gebiet aller natürlich erreichbaren Wahrheiten die Philosophie zu einer tieferen Erkenntnis dieser Dogmen gelangen. Dies ist jedoch keine rationalistische Korrektur der Offenbarung, sondern der eigentliche Sinn, den der Prophet selbst hat ausdrücken wollen. Der Philosoph schält nur die äußere, sinnliche Form der Darstellung ab, um zu dem wahren Sinne der Offenbarung zu gelangen. Dabei (S. 109) muß er aber vor allem festhalten, daß viele Aussprüche in der Offenbarung enthalten sind, die eine philosophische Auslegung nicht gestatten. Dies gilt besonders von den durch den consensus der Gemeinde anerkannten Sätzen. In jedem Falle darf der Philosoph nie dasjenige leugnen, was er interpretieren soll. Die Existenz der religiösen Grundwahrheiten gilt auch für ihn als selbstverständliche Voraussetzung. Trotzdem kann man den Averroes nicht als einen Fideisten bezeichnen. Sein Verdienst ist es, die philosophische Interpretation der Dogmen in weitem Sinne geübt zu haben. Wenn er sich ebensowenig wie Avicenna und Farabi von der Illusion einer Offenbarung hat freimachen können, so liegt dies darin, daß die Offenbarung einen wesentlichen Bestandteil seines Weltbildes ausmacht. Die himmlische Welt besitzt in einem höheren Sinne das Sein und die Vollkommenheit als die sublunarische. Auf die sublunarische strömen von der himmlischen die Wesensformen und Erkenntnisformen hernieder. Durch eine möglichst intensive Vereinigung mit dem aktiven Intellekte und eine proportionierte Abstreifung des Materiellen (neuplatonische und buddhistische Vorstellungen) erlangt der Mensch seine höchste Vollkommenheit. In einem solchen mystischen Weltbilde ist für einen eigentlichen, gesunden Rationalismus kein Raum.[1])

---

des Baidéwi (Br. I 275 No. 12) schrieb, ist wohl von diesem Autor zu unterscheiden. — 281, 9 unt.: muraggih statt murgih. Die beiden Möglichkeiten, zwischen denen das Ding schwankt, sind Sein und Nichtsein. Mit taragguh bezeichnet man vielfach das ursachlose Hervortreten eines Dinges aus dem Nichts, eine unmögliche Vorstellung. — 285, 19: Der Körper ist eine in sich bestehende Substanz, die das Substrat für Kontraria bilden kann. — 397, 3: arsch und arschija. — 427, 9: Die Arbeit von Arminjan ist seitdem in Buchform erschienen. — 388, 16: d'auteurs statt d'autres.

Herrn Professor Goldziher bin ich für manche freundliche Ratschläge zum besten Dank verpflichtet. Daß die Besprechung einiger Werke etwas verspätet kommt, hat darin seinen Grund, daß das Archiv für die Veröffentlichung dieses Jahresberichts, dessen Ms. bereits 1911 fertig war, erst jetzt Raum gewinnen konnte.

[1]) Vgl. G. M. Manser, Das Verhältnis des Glaubens und Wissens bei Averroës, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 1910 XXIV 4.

Gauthier, Leon, Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres. Paris 1909. S. 123. gr. 8°.

Das Problem der Versöhnung zwischen Glauben und Wissen ist im Islam nie erloschen, seitdem die Kenntnis fremder Wissenschaft, sei es nun die von Griechenland, Persien oder Indien, mit der Religion des Propheten in Beziehung trat. Der Kampf der liberalen und orthodoxen Theologen bewegt sich seit 800 um diese Frage. Zur Zeit des ibn Tufail 1185 war dieses Problem durch den Kampf Gazalis gegen die griechischen Lehren bestimmt. Eine Lösung ,die nach beiden Seiten befriedigend sein sollte, wollte i. T. in seinem Romane: Haij bn Iakzán geben. Diese Schrift fällt in die populär-philosophische Literatur. Sie wendet sich an weitere Kreise und erhebt nicht den Anspruch auf dieselbe Tiefe und Gründlichkeit der Spekulation wie die bekannten Werke Avicennas und Farabis. In derselben zeigt der Verf., daß sich Gazáli und Avicenna d. h. der orthodoxe Islam und die griechische Philosophie, also das Heidentum, vereinigen lassen. Der Prophet steht in intimer Verbindung mit dem aktiven Intellekte der Mondsphäre und empfängt von demselben göttliche Inspirationen und tiefe Lehren, die er dem ungebildeten Volke in sinnlichen Symbolen darstellen muß, entsprechend der Psychologie eines nur in materiellen Vorstellungsbildern sich bewegenden Denkens. Der Philosoph, der in abstrakten Begriffen die reinen Wahrheiten erkennt, sieht in den Symbolen des Propheten die wahren Gedanken, die Gott den Menschen offenbaren wollte. Dem ungebildeten Volke darf man dieselben allerdings nicht mitteilen, weil dies nur Mißverständnisse hervorrufen könnte. Ebensowenig darf der Philosoph geoffenbarte Wahrheiten leugnen, weil in ihnen tiefe Gedanken verborgen sind.

Gauthier gibt eine eingehende Schilderung des Lebens und der Tätigkeit von i. T. und der Bibliographie seines Romans, dessen Ausgabe und Übersetzung wir demselben Verf. verdanken (Alger 1900). In manchen Punkten gelangt er zu schätzenswerten neuen Resultaten[1]).

Macdonald, Duncan B., The Religious Attitude and Life in Islam; Chicago 1909. S. 317. kl. 8°.

In der religiösen Kultur des Islam sind zwei große Gebiete zu unterscheiden: Religion und Theologie. Es ist das praktische religiöse Leben, das der Verf. in diesem Bande unter Beibringung sehr interessanter Daten schildert, und das die Szenerie für die philosophisch-theologischen Bewegungen abgibt[2]). Dabei werden jedoch auch Fragen behandelt, die direkt in die Geschichte der Philosophie gehören. Ibn Haldûn 1406 kommt eingehend zur Sprache (seine Lehre von der Inspiration, dem Wunder, der Seele, dem Weltbild als

[1]) Andere Besprechungen: v. Horten, Orientalistische Literaturzeitung 1910 Nr. 10 Sp. 441; von demselben, Theologische Literaturzeitung 1910 Nr. 19 Sp. 594; Goldziher, Deutsche Literaturzeitung 1910 Nr. 42 Sp. 2641.

[2]) Die theologischen Richtungen schilderte der Verfasser in seinem 1903 in New York erschienenen Buche: Developement of muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory. Eine Besprechung des obigen Werkes ist von J. O. Boyd in Princeton Theological Review 1910 VIII 2 erschienen.

ganzem, der Astrologie, dem Traume, dem Lebensgeiste, der Besessenheit, den Gespenstern, dem Aszetismus, der Metaphysik, der Mystik), ebenso Gazáli (sein Suchen nach letzten Wahrheiten, Bekämpfung des Skeptizismus), Berùni, ibn Hallikán, Aschari, Averroes, ibn al Arabi, Scharani und besonders die mystische Richtung (Theorien der Sufis und Lebensführung von Heiligen, die übernatürlichen Quellen des menschlichen Erkennens, die mystische Vereinigung mit Gott, Pantheismus). Vor allem treten in den gewöhnlichen und außergewöhnlichen Erscheinungen (Extase, hypnotische und suggestive Erlebnisse) indische Einflüsse mit voller Deutlichkeit hervor.

Das Werk ist berufen, durch seine klaren Ausführungen und seine große Fülle an Material in weiteren Kreisen Interesse für die islamische Kultur zu erwecken.

Horten, Dr. Max, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam. (VIII, 284 S.)

Die spekulativ-theologischen Bestrebungen im Islam stellen die Formen dar, in denen der Islam sich eine höhere Geisteskultur zu assimilieren bemühte. Für die höhere Geisteskultur des Islam sind dieselben von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Sie zeigen uns die gewaltigen Kämpfe, die hervorragende Geister der arabisch sprechenden Kulturwelt durchzukämpfen hatten, um die ihnen durch den Koran gegebene Weltanschauung entsprechend dem geistigen Niveau ihrer Zeit weiter zu entwickeln und zu veredeln. Diese Kämpfe sind im einzelnen bisher noch völlig unbekannt geblieben. Die Aufgabe der Kulturgeschichte des Islam und der Geschichte seiner Philosophie besteht also darin, zunächst die Gedankenwelt im allgemeinen d. h. die Fülle der Probleme und ihre Lösungsversuche zu schildern und dann die Systeme im einzelnen zur Darstellung zu bringen. Die erste Aufgabe löst das vorliegende Werk, indem es die einschlägigen Ausführungen des Murtada 1437, des bedeutendsten Historikers der islamischen Theologie, in systematischer Zusammenstellung übersetzt und in schwierigen Punkten erläutert. Der Wert des Buches besteht also darin, daß es wichtige, erstklassige Quellen zum erstenmal allgemein zugänglich macht, an die sich eine spätere Gesamtdarstellung anzuschließen hat. Als Resultat dieser Pionierarbeit sei vor allem hervorgehoben, daß neben den griechischen vor allem indische Gedanken (Lehre von der Realität des Nichtseienden, von der Momentaneität des Seins, von dem Inhärenzverhältnis usw.) einen bedeutenden Einschlag der theologischen Gedankenwelt von 700—1200 besonders in Basra, aber auch in Bagdad, das im allgemeinen mehr griechisch denkt, bilden.

Ebenso wie den Verfasser wird manchen Leser die große Reichhaltigkeit der Probleme überraschen. Die spekulativen Theologen des Islam — ihre liberale Richtung kommt hauptsächlich zu Wort — strebten nicht etwa nur danach, theologische Begriffe klarzustellen. Ihre Absicht ist, ein vollständiges philosophisches System zu geben. Alle Fragen des zeitgenössischen Wissens müssen wenigstens gestreift werden. Ihre Weltanschauung kann daher auch aus diesem Grunde den Anspruch erheben, in die Geschichte der Philosophie eingereiht zu werden. Die Lehre über die Körper wird eingehend erörtert

(die Atome, die zusammengesetzten Körper, ihre Eigenschaften, die Naturkräfte, der Kreislauf des Kosmos), daneben auch die von dem Lebensprinzipe und der sinnlichen Erkenntnis (Sehen, Hören usw.). Der Blick des muslimischen Theologen ist also der realen Welt durchaus nicht abgewandt, sich in metaphysische Konstruktionen einspinnend. Die metaphysischen Probleme bilden jedoch den wichtigsten und ausgedehntesten Teil des Systems.

Die Aufgaben der Geschichte der Philosophie im Islam bestehen zunächst in der Ausgrabung und Klarstellung der wichtigsten Tatsachen, sodann in deren gesetzmäßiger Verknüpfung. Die Jahrhunderte nach 1100 werden sich aber kaum so reich an Überraschungen erweisen, wie die Frühzeit der islamischen Philosophie, die durch die spekulativen Theologen von 700—1100 vertreten ist und deren Gedanken das vorliegende Buch schildert. In der späteren Zeit ist das indische Element, soweit sich dies nach den Stationen des Igi beurteilen läßt, durch das aristotelisch-neuplatonische verdrängt worden. Bunter und wechselvoller waren die Gedankenbildungen der älteren Zeit, die den kindlichen Zug einer anfangenden Bewegung, die ohne Erfahrung das Neue hastig annimmt, deutlicher an sich trägt[1]).

Horten, Dr. Max, Die philosophischen Ansichten von Rázi 1210 † und Tusi 1273 †. Aus den Originalquellen übersetzt und erläutert.

Die philosophischen Bewegungen im Islam nach Gazáli 1111 † sind noch völlig unbekannt. Ja, es hat sogar die Vorstellung geherrscht, seit dem XII. Jahrhundert sei das philosophische Geistesleben aus dem Islam ganz geschwunden. Für die Kenntnis der arabischen Kultur, Geschichte, Religion, Weltanschauung und Sprache dieser Periode ist es daher erforderlich, daß ihre wissenschaftliche, besonders philosophische Literatur bekannt werde. Zu ihr gehören nicht in letzter Linie die spekulativ-theologischen Arbeiten. Rázi 1210 †, genannt der König der Disputatoren, bekannt als Kommentator Avicennas, ist unbestritten der führende Geist jener Epoche. Er wurde 1149 zu Rai als Sohn eines Predigers geboren, erhielt seine Ausbildung dort, in Tebríz und Marága, machte Reisen durch Hwárizm und Transoxanien, um als Lehrer und Prediger in seine Vaterstadt zurückzukehren und sich später in Herát niederzulassen. Die Anzahl seiner Schriften ist eine gewaltige. In ihnen bekundet er seine eingehende Kenntnis des gesamten Wissens seiner Zeit. Besonders an der griechischen, aber auch an der indischen Philosophie (Realität des Nichtseienden — System der Vaischesika) versucht er die Schärfe seiner Kritik, die durch eine extrem-realistische Erkenntnistheorie bestimmt ist. Auf diesen wunden Punkt weist mit Scharfsinn der große Kritiker Rázis, Tusi 1273 †, ein Zeitgenosse von Thomas von Aquin, hin. Daher ist dessen System eine erwünschte Ergänzung der Gedankenwelt Rázis.

Tusi wurde 1210 in Tus geboren. Er bildete sich zu einem allseitigen Gelehrten aus, betätigte sich aber besonders als Astronom und Erbauer und Verwalter einer Sternwarte in Marága. Die Trigonometrie hat er als erster

[1]) Ibn Kils (S. 131) ist Empedokles, briefliche Mitteilung Prof. Goldzihers, für die ich ihm bestens danke.

als eine besondere Wissenschaft bearbeitet. Den Mongolenchan Hulágu 1264 † begleitete er auf dessen Kriegszügen, was ihm die Gelegenheit bot, sich aus den erbeuteten Bücherschätzen eine große Bibliothek zu sammeln.

Die vorliegende Schrift besteht aus direkten Übersetzungen arabischer Originale, die ein Bild von der Ausdehnung und Tiefe der Philosophie von Rázi und Tusi, der Fülle ihrer Probleme und Schärfe von deren Behandlung geben sollen. Dem Werke ist ein Anhang hinzugefügt, der die griechischen Philosophen in der Gedankenwelt von Rázi und Tusi nach den Originalquellen schildert.

Eingehend werden besonders behandelt die Proprietäten des Kontingenten. das Nichtseiende, die Seinsweisen, Einheit und Vielheit, Wesenheit und Akzidens, die Zeit, das Kausalproblem (Versuch einer Begründung des Kausalgesetzes), der Denkvorgang, Wollen und Handeln, Wille und Widerwille, die Gefühle, die konstituierenden Bestandteile der Körper und ihre Bestimmungen. Interessant ist vor allem die Lehre von den angeborenen Ideen, die Tusi sich wohl als unbewußt im Geiste ruhende Dispositionen denkt. Im Vergleiche zu der liberal-theologischen Bewegung bis 1050 bedeutet die spekulative Theologie der späteren Zeit ein Vordringen der griechischen Gedankenwelt und eine gründlichere Schulung im philosophischen Denken, die besonders durch die aristotelische Logik herbeigeführt wurde. Wie bedeutend Rázi war, geht auch daraus hervor, daß Igi 1355 seine Ansichten zitiert und kritisiert, sich in vielen Punkten (z. B. der Lehre von den Sinnestäuschungen) enge an ihn anschließt[1]). Einer gleichen Schätzung Rázis begegnen wir bei den Kommentatoren Igis: Gurgáni 1413 †, Fanári 1481 † und Sijalkùti 1656 †.

Horten, Dr. Max, Die Philosophie des abu Raschíd (um 1068). Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert. Bonn 1910.

Abu Raschíd bedeutet den Abschluß der liberal-theologischen Bewegung im Islam. Er ist der große Schüler des Abdalgabbár 1024 †, des bekannten Historikers jener kulturhistorisch so bedeutsamen Richtung. Seit den Tagen des Lehrers Hasan von Basra 728 † hatten diejenigen theologisch-philosophischen Diskussionen eine lange, vielgestaltige Entwicklung zurückgelegt, die eine freisinnigere Auffassung der islamischen Dogmen erstrebten und dem jeweiligen Stande des Wissens gerecht zu werden bemüht waren. Die Schule von Basra zeigt in diesem Kampfe eine in manchen Punkten grellere indische Färbung als die von Bagdád, die mehr griechisch denkt. Abu Raschíd vertritt am Ende eines länger als 300 Jahre dauernden Ringens die Traditionen der Schule von Basra gegen die Angriffe der Bagdadenser. In seiner Gedankenwelt beobachten wir also die Eigenart der Schule von Basra und das Zusammenstrahlen indischer und griechischer Kultureinflüsse zu einem eigenartigen Gesamtbilde. Wegen dieser Bedeutung der Schrift des abu Raschíd, die den Titel trägt: „Die Probleme betreffs der Meinungsverschiedenheiten der Schulen von Basra und Bagdad", wurde sie bereits in den Kreis des Interesses

[1]) Forkurnus ist Porphyrius (Verschreibung), eine dankenswerte Berichtigung, die mir Herr Lokotsch zukommen ließ.

der Orientalisten hineingezogen. Arthur Biram gab den ersten Teil derselben (Leiden 1902) heraus. Es ist ihm jedoch nicht gelungen, die schwierigeren Stellen derselben zu übersetzen. Die vorliegende Arbeit gibt eine zum Teil wörtliche, zum Teil abkürzende Übersetzung der von Biram nicht berücksichtigten Teile und zugleich eine Ergänzung und Korrektur seiner Übersetzungsversuche. Auf diese Weise wird also nunmehr die ganze Schrift des abu Raschíd, die einzige, die uns von ihm erhalten ist und zugleich die wichtigste direkte Quelle über die spekulativ-theologischen Bewegungen im Islam, den Nichtorientalisten in einer Übersetzung des Berliner Unikums (Glas. 12), das leider fragmentarisch ist, dargeboten. Der erste Teil, der eine systematische Zusammenstellung der Lehren des abu Raschíd enthält, dient als einleitende Orientierung.

Beachtenswert ist abu Raschíd ferner als Zeitgenosse Avicennas 1037 †. Als die liberal-theologische Bewegung ihre letzte Blüte trieb und die letzte Kraftanstrengung machte, war ihr bereits durch Avicenna, der in der rein griechischen Strömung sich bewegend eine tiefere Wissenschaft vertrat, das Grab gegraben. Es war der griechischen Gedankenwelt ein Leichtes, das Kartenhaus der naiv-eklektischen liberalen Theologie des Islam zum Zusammensturz zu bringen. Auch in dieser Beziehung, d. h. in dem Kampfe gegen das Eindringen der als heidnisch empfundenen griechischen Philosophie bezeichnet abu Raschíd einen Grenzstein. Nach ihm hält Avicenna ungestört seinen Einzug in die islamische Philosophie, das Entwicklungsgesetz bestätigend, daß eine höhere Stufe der Erkenntnis auf die Dauer nicht von einer niederen in ihrem Siegeszuge aufgehalt werden kann[1]).

Farábi, Eine Sammlung von Schriften, herausgeg. von Halabi (Badraddin, Muhammad) mit Unterstützung von Gamali (Ahmad) und Hánigi. Kairo 1907. S. 175.

Das Interesse des Islam ist nicht nur der modernen Kultur, sondern auch seiner eigenen Vergangenheit zugewandt. Dieses Streben hat es bewirkt, daß der Orient uns in den letzten Jahren mehrere schätzenswerte Veröffentlichungen seiner Klassiker beschert hat. Dabei ist es jedoch zu bedauern, daß der Islam aus seiner mittelalterlichen Literatur vielfach eine für die Jetztzeit noch gültige Weisheit zu schöpfen sucht. Dieses liegt in dem Kommentare vor, den Hálabi zu den Ringsteinen Farabis schrieb und der in der vorliegenden Sammlung veröffentlicht wurde. Halabi lebt zurzeit in Aleppo (geb. angebl. 1875), studierte in der Universität Alazhar zu Kairo und schrieb eine Kritik

[1]) Den folgenden Jahrhunderten ist abu Raschíd fast unbekannt. Rázi (Muhassal) zitiert ihn nicht. Igi und seinen Kommentatoren Gurgáni 1413 † Fanari 1481 † und Sijalkuti 1656 † sind nur die bekannteren liberalen Theologen zwischen 900—950 hauptsächlich geläufig. Murtada 1437 † zitiert ihn jedoch noch elfmal (vgl. meine Schrift: Die philosophischen Probleme). Die sich in den späteren Jahrhunderten als liberale Theologen bezeichnende Richtung ist von der älteren gleichnamigen zu unterscheiden. Sie weist bereits stärkere griechische Einflüsse auf.

der dort herrschenden Methode, die großes Aufsehen erregte. In dem Kommentare zu den Ringsteinen (S. 115—175) bewegt er sich in durchaus mittelalterlichen Vorstellungen, die von jeder tiefer gehenden Kritik frei sind.[1]) In die Gedanken Farábis 950 † ist er vollkommen eingedrungen und beweist dadurch, daß auch heute noch das Verständnis der Philosophie des zehnten Jahrhunderts und mit ihr der griechischen Denkweise nicht erloschen ist. Vielfach geht er in seinen Erläuterungen auf Avicenna zurück[2]).

Dem Sammelbande gehen drei Vorworte voraus. Das erste handelt über Farabi und stellt Daten aus historischen Quellen der Araber zusammen, die zweite über Plato, die dritte über Aristoteles, die sich beide auf europäische Vorarbeiten stützen. An diese reihen sich die von Dieterici bereits veröffentlichten Schriften Farábis an: 1. Die Vereinigung zwischen Aristoteles und Plato; 2. der Zweck, den Aristoteles in seiner Metaphysik verfolgt; 3. die Bedeutungen des Wortes Verstand; 4. die Vorbereitung zum Studium der Philosophie; 5. die Hauptprobleme; 6. die Kritik der Astrologie; 7. Philosophische Fragen und Antworten (bis S. 113). Der Text ist durchgängig korrekt und deutlich. Neues bringt diese Veröffentlichung also, abgesehen von dem beachtenswerten Kommentare des Halábi, nicht. Sie ist ein Zeugnis für die Eigenart der modernen, philosophischen Interessen im Islam.

Schirázi[3]) 1310 †, Kommentar zu Suhrawárdi 1191 †, „Die Philosophie der Erleuchtung", Lithographie. Teherán 1313—15=18. 565 S. 4°.

Suhrawárdi, der „Leitstern der Mystiker", hat durch seine Lebenswerke „Die Philosophie der Erleuchtung" und „Die Tempel des Lichtes" eine eigenartige Auffassung der Philosophie entworfen und eine große Schule von Mystikern begründet, die bis in die spätere Zeit bedeutende Philosophen zu ihren An-

---

[1]) Die Ausführungen sind wörtlich identisch mit dem Kommentare des Faráni zu Farabi (vgl. Horten: Ringsteine Farabis).

[2]) Halabi (abu Firás) ist ferner durch einen Kommentar zu den Muallakát (Perlenschnüre, altarabischen Gedichten) bekannt, der den stolzen Titel trägt: „Das Höchste, was Araber erreichen können (finis ultimus) in Kommentaren über die Muallakát" (nihájat alarab min scharh muallakát alarab). Kairo 1906. 8°. 231 S.

Farábis philosophische Abhandlungen, die Fr. Dieterici 1890 in Leiden drucken ließ, erschienen 1907 in Kairo (103 S. kl. 8°) ohne Angabe dieser Quelle unter dem irreleitenden Titel: Die Versöhnung zwischen Plato und Aristoteles, eine Abhandlung Farábis. Diese bildet jedoch nur die erste der bekannten acht Schriften des „zweiten Lehrmeisters". Beigefügt ist der auch von Dieterici veröffentlichte Auszug aus Kifti über Farábi.

[3]) Mahmùd bn Mesùd bn mùslih Kutbeddín elfaukáni (der obere Polarstern der Religion", im Gegensatze zu dem „unteren Polarstern der Religion", Rázi 1364 † Br. I 466 Nr. 26, 1; 437; II 211f. u. Carra de Vanx Journal asiatique 1902; janvier: La philosophie illuminative) befaßte sich mit Medizin (Kommentar zu Avicenna, Die allgemeinen Grundsätze des Kanon der Heilkunde), Koranexegese, Philosophie, Mystik und besonders Astronomie.

hängern zählt, wie es die zahlreichen Kommentare und die vielfachen Zitate in der späteren philosophischen Literatur (z. B. bei Farûki 1745 †) erweisen. Daß diese Mystik eine Weiterbildung der Philosophie bedeutet, zeigt Suhrawârdi in der Einleitung, indem er den Leser für weitere Untersuchungen verweist auf 1. Avicenna, „Die Genesung der Seele" und 2. „Die Erlösung vom Irrtum" (ennagât), 3. „Die Unterhaltungen (elmutarahât)[1]), 4. „Die Erklärungen" (ettalwihat Br. I 437 Nr. 2) von Suhrawârdi selbst. Seine Mystik teilt er in zwei Teile: I. „Die Regeln des Verstandes" (dawâbit elfikr, Logik). Durch dieselben „soll der richtige Gedanke vom falschen unterschieden werden" in: 1. der Definition, 2. dem Beweise und seinen Prinzipien und 3. der Widerlegung der Sophismen. In diesem Sinne wird behandelt: 1. die Bedeutungen der Worte, 2. Begriffsbildung und Aussage, 3. die Wesenheiten der Dinge, 4. der Unterschied zwischen wesenhaften und äußeren Akzidenzien, 5. das Universelle existiert nicht in der Außenwelt, ist nur ein ens rationis, 6. die Gesetze der richtigen Definition, 7. die Arten des Urteils und ihre Konversion, 8. der Syllogismus, 9. das Analogon, 10. die Materie der demonstrativen Syllogismen, 11. Kritik einiger Grundsätze der Peripatetiker (Verhältnis von Wesenheit und Dasein, ob real oder nur logisch verschieden; Definition des Körpers entweder als Ausdehnung, die aufnahmefähig ist für die drei Dimensionen, oder als Substanz, die entsteht aus der Zusammensetzung von Form und Materie, das sich Verdichten und Verflüchtigen der Körper; die Unsterblichkeit der Seele, die platonischen Ideen; das Einfache kann Ausgangspunkt für das Zusammengesetzte sein usw.). Den Schluß bilden Ausführungen über die Objekte der Sinneswahrnehmung, bes. die Natur der Strahlen, die „nicht etwas Körperliches sein können", und das Eine und Viele. Der II. Teil ist betitelt: die göttlichen Lichter und bespricht: 1. die Definition der ersten Evidenz, 2. das Licht und die Finsternis, die identifiziert werden mit Geist und Materie, 3. die Verschiedenheit der Dinge, die gemessen wird nach der größeren oder geringeren Vollkommenheit, nicht nach den Arten, wie es philosophische Lehre ist, 4. Gottesbeweise (Gott ist das erste Licht, dessen Ausstrahlungen die Geister und Körper sind), 5. Einheit Gottes, 6. die Ordnung des Seins: Aus Gott geht zunächst nur „eine" Wirkung hervor, da Er seinem Wesen nach „einer" ist. Die Vielheit der Geschöpfe erklärt sich durch die Vermittelungen und aufnehmenden, passiven Momente der Emanation), 7. die niederen Geschöpfe, d. h. die mit Finsternis gemischten Partizipationen des reinen Lichtes, streben im Kreislaufe des Kosmos, zum höheren Lichte zurückzugelangen, 8. Ausgangspunkt der „Erleuchtung" ist das Wissen Gottes, 9. das Unvollkommene setzt die Existenz des Vollkommenen voraus. 10. der Geist, d. h. das Licht, hat eine unbegrenzte Schaffenskraft, 11. die Welt ist ewig, daß das Ausströmen des Lichtes anfangslos und (in seinem Verlaufe) zeitlos ist. Ewig ist dann auch die Zeit. Aus der Gleichsetzung von Licht, reinem Sein und Geist konstruiert sich Suh. sein phantastisches Weltbild,

[1]) Dieses sonst unbekannte Werk ist nach Ausweis von Schirâzi, „Die vier Reisen", fol. 107 b. 11 eine Schrift des Schaich alischrâk, des Meisters der Philosophie der Erleuchtung, Suhrawârdis.

das er bis zum Pantheismus durchführt. Alle Wissenschaften nimmt er in seine Mystik auf (nach dem Vorbild der Philosophen; Philosophie ist Enzyklopädie aller Wissenschaften) und bildet sie in seinem Sinne um, vielfach unter heftigem Widerspruch gegen die „Peripatetiker", jedoch so, daß die Elemente und Argumentationsweisen seiner Philosophie durchaus aristotelisch (und platonisch) sind. Den Schluß bildet eine mystische Ethik[1]) und die Lehre über das Leben nach dem Tode in der Welt des reinen Lichtes. Zur Herstellung des Grundtextes hat Schirázi sich mehrerer Handschriften bedient und führt aus ihnen die Varianten an. Er folgt in allem dem Grundtexte und führt die einzelnen Probleme mit einer ausgedehnten Kenntnis der philosophischen Literatur weiter aus. Es werden zitiert: 1. Agathodemon (Agáthádímùn), Hermes Trismegistos Agathokles Empedokles (Anbaduklas sic!), Pythagoras, Sokrates, Plato, Aristoteles; 2. viele „gelehrte Perser", unter denen Religionsstifter und Könige figurieren; 3. Farábi, Avicenna (seine Schriften werden einzeln genannt und häufig zitiert); 4. Asklepios; 5. in den späteren Randglossen Dauwáni 1501 †, Gurgáni 1413 †, Rázi 1210 †, Ibn al Arabi usw. Die Zugänglichmachung dieser Schrift in ihren wichtigsten Thesen findet sich in: Horten, Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawards; Halle 1912.

Náblusi 1730, Kommentar zu ibn el-Arabi 1240†. „Die Edelsteine der Weisheitssprüche". Am Rande: Gámi 1492 †, Kommentar zu demselben Werke. Kairo 1304 = 1887. 2 Teile. 200 + 347 S. 4°.

Es sind drei bedeutende Mystiker, deren Lehren in diesem Bande vereinigt sind (Br. I 441; II 207 und 437). Von Náblusi sind 85, von Arabi 150 Werke bekannt. Der Inhalt obiger Schriften enthält das ganze System der Mystiker, jedoch nicht systematisch geordnet, sondern gelegentlich eingestreut, wie es der Gang der Darstellung erfordert. Da die Ansichten der Kommentatoren von Konáwi 1274 (fukúk elfusús, Enträtselung der Weisheitssprüche) bis ins 18. Jahrh. hier zusammengestellt sind, ist das Material für eine Geschichte der Schule Arabis hier geboten.

---

[1]) Die mystischen Stufen sind: Sinneserkenntnis, animalische Erkenntnis (innere Sinne), Geist, Gott. Eine Notiz d. 15 besagt: Suhrawárdi begann „die Blicke in die Wesenheiten" (Br. Nr. 4) und „die Erklärungen" (Br. Nr. 2) vor der „Philosophie der Erleuchtung". Vor der Vollendung jener beiden Schriften begann er aber diese letzte. Dann wurde er am Abschlusse der letzten gehindert und vollendete in der Zwischenzeit die beiden ersten Schriften, dann erst die letzte.

[2]) Molla Abderrahmán el-Gámi. Als Jahr des Druckes ist am Schlusse 1323 = 1905 angegeben. Der Kommentar von Sufijewi 1553 † (Báli Halife Efendi as-Sufijewi, Br. I 442 Nr. 12 h) erschien in Konstantinopel 1303 = 1886. Eine Analyse des Werkes von Arabi findte sich in C. de Vaux, Gazáli (Paris 1902) S. 259 ff.

Friedländer, Israel, Ph. D.: The Heterodoxies of the Shiites according to ibn Hazm. Introduction, translation and commentary. New Haven 1909. 80 und 182 S.

Diese philologische Detailuntersuchung und Materialsammlung für die Geschichte der Schiiten hat insofern für die Geschichte der Philosophie Interesse, als die liberalen Theologen des Islam, deren Systeme als philosophische bezeichnet werden müssen, zum großen Teile Schiiten waren, und ferner die schiitischen Lehren vielfach Gedankenbildungen aufweisen, die ein Streiflicht auf philosophische Systeme werfen. Hier sind zu nennen: 1. die zoroastrische Lehre vom Lichte, die unter der Form, daß in Adam, Muhammed, Ali und den Imamen eine besondere Lichtsubstanz sich fortpflanze, in den Islam übergegangen ist; 2. die buddhistische Lehre von der Seelenwanderung und der Kette von Existenzen, die der Iman (Buddha) zu durchwandern habe; 3. die Lehre von der Inkarnation der Gottheit in den Imamen, in der sich indische (Brahma-Philosophie), altorientalische (Göttlichkeit der Könige) und christliche Gedanken verbinden.

Prof. J. Goldziher untersucht in der Zeitschr. f. Assyriologie Bd. XXII S. 317—344 die neuplatonischen und gnostischen Elemente in den mündlichen Traditionen (Hadít), die auf den Propheten zurückgeführt werden. Ihre Gedanken spiegeln die Zeit kurz nach 800 wieder, als eine stark neuplatonische (z. B. Muammar ca. 850) und speziell plotinische Richtung (Theologie des Aristoteles von Naima ca. 835) herrschte. Die hier in Frage kommenden „Sprüche der Propheten" betreffen den Weltintellekt, die erste Emanation Gottes und das Wirken Gottes auf die Welt, das nur durch Vermittelung dieses Nus, nicht unvermittelt stattfindet[1]). Einen anonymen Traktat zur Attributenlehre veröffentlicht derselbe in der Festschrift zum 70. Geburtstage A. Harkavys (Budapest 1909) und zeigt dadurch wiederum, wie die mutazilitische Denkweise auf jüdische Kreise (viell. in Mesopotamien gegen 1050) eingewirkt hat.

In die philosophische Bewegung greifen auch die verschiedenen islamischen Orden ein. Im Derwischtume verkörpern sich bestimmte Lehren über Welt und Menschenleben, die ein besonderes Interesse beanspruchen dürfen, so leben z. B. in dem Orden der Bektaschijje, wie Professor Georg Jacob (Abhandl.

---

[1]) Den S. 319 angeführten Spruch nahmen Ibn Haït ca. 860 und Hadati (Fadl) ca. 860, zwei Schüler des Nazzáni ca. 845 nach Schahrastani 44, 4 als wahre Tradition des Propheten an. Der erste Verstand wird hier identifiziert mit dem aktiven Intellekte, „von dem die Wesensformen auf die Weltdinge emanieren." Das erste, was Gott erschaffen hat, ist der Intellekt. Gott sprach, wende mir deine Vorderseite zu! — (akbil) — er tat es —, wende mir deine Rückseite zu (adbír) — er tat es (Nachdem Gott ihn so von allen Seiten betrachtet hatte) rief er aus: Wahrlich, bei meiner Macht und Majestät! kein schöneres Geschöpf habe ich geschaffen als dich. Durch dich werde ich geehrt und verachtet usw. Der Nus ist also der Gott, den die Konfessionen als Allah verehren. Der höchst Gott ist für die Geschöpfe unnahbar.

d. K. Bayer. Akademie der Wiss. I. Kl. XXIV Bd. III. Abt. 1909) nachweist, christliche, indische, gnostische und vorchristliche Lehren fort. Die in ihren Wurzeln altorientalische Idee des Makrokosmos, dem der Mikrokosmos entspricht (das Erdenbild und in ihm der Mensch ist dem Himmelsbilde parallel) wird mit kabbalistischem Apparate im hurufischen Systeme (Lehre von der mystischen Bedeutung der Buchstaben) ausgeführt. Stark ist auch die Idee des sich Versenkens in die Gottheit ausgesprochen. Mit der Flucht aus der Welt der Sinnlichkeit (S. 18,4) schwindet das Ich (Benlik, Ichheit), die eigene Individualität und die Vielheit der materiellen Einzeldinge. Der Mensch steht dann also nicht mehr als selbständige Einheit der Vielheit der Weltdinge gegenüber, sondern alles löst sich in eine Einheit auf, indem die differenzierenden und individualisierenden Momente fallen, und nur das Universelle, letzthin das absolute Sein, die Gottheit, als letzte Einheit bestehen bleibt. Neuplatonische und indische Ideen sind hier vereinigt. Die für die Geschichte der Philosophie sehr wichtige Veröffentlichung eines größeren Quellenmaterials, in dem die Welt- und Lebensanschauung der islamischen Mönche im einzelnen zur Darstellung kommt, wird von Professor Jacob, Dr. Tschudi und Huart vorbereitet und, wie ich nach privaten Mitteilungen sagen kann, manche Überraschungen bieten. Ohne eine genaue Darlegung dieser philosophischen Ideen wird das Derwischtum unverständlich bleiben; denn es entnimmt aus jenen Ideen die Motive für seine Observanzen und Handlungsweisen.

Beziehungen zur Philosophie im Islam finden sich in dem von Zobel, Dr. Moritz, veröffentlichten Teile eines anonymen Kommentars zu Maimonides (Breslau 1910). Er gehört der späteren Zeit an (Firuzabádi: Lexikon wird zitiert, also frühestens XV. Jahrhundert) und stammt aus Südarabien. Dem jüdischen Verfasser sind die Lehren der Aschariten und ihrer Gegner über die Eigenschaften Gottes bekannt. Im einzelnen erwähnt er die Modustheorie des Abu Háschim (S. 58). Die Theorien der liberalen Theologen des Islam haben also eine solche Wirkung ausgeübt, daß ihr Wiederhall noch im XV. Jahrhundert in Südarabien und zwar außerhalb des Islams, in jüdischen Kreisen, vernehmbar ist. Für die Bedeutung und Tragweite, die man der höheren Geisteskultur des Islam beizulegen hat, ist diese Tatsache sehr lehrreich. Es sind keine toten Theorien, die die Theologen und Philosophen der Religion der Propheten ausgesonnen haben. Ihre Gedanken haben Lebenskraft entfaltet und sind Jahrhunderte hindurch in die geistige Welt vieler Tausende und zwar der geistig am höchst Stehenden mit belebender Kraft eingedrungen. Der große Vermittler dieser Lehren ist Maimonides, dessen große Bedeutung für die Kulturgeschichte durch eine Veröffentlichung der ungezählten, sich an ihn anschließenden Kommentare in noch klareres Licht treten würde. Unter den philosophischen Gedanken dieser sehr anerkennenswerten Arbeiten. (vgl. meine Besprechung in der Deutschen Literaturzeitung 1910 Nr. 37) seien erwähnt: 1. Das erste der Akzidenzien ist die Qualität (nicht die Quantität; S. 59). 2. Alles, was Gott in gleiche Linie mit den Geschöpfen stellt, ist von ihm ferne zu halten — eines der Hauptprobleme der islamischen Theo-

logie, das der Kommentator mit denselben Termini behandelt, die den islamischen Theologen geläufig sind. 3. Wenn wir sagen, Gott ist Einer, so bezeichnen wir mit Einheit die ontologische d. h. seine Substanz selbst (S. 70). 4. Der Himmel ist ein lebender Körper (S. 71).

Graf, Dr. Georg: Die Philosophie und Gotteslehre des Jahja ibn' Adi und späterer Autoren; Münster 1910 in: Texte und Untersuchungen. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

In eine von den islamischen Philosophen bis zu einem gewissen Grade abhängige Gedankenwelt führt uns die Philosophie des Jahja bn' Adi 974 †, eines Schülers von Farábi (Brockelm. I 207 Nr. 10). Seine Absicht war es, das Christentum gegen Angriffe muslimischer Philosophen, unter denen auch Kindi auftritt, zu verteidigen. Zu betonen ist dabei die Selbstverständlichkeit der Voraussetzung, daß er sich in derselben Gedankenwelt wie seine Gegner aus dem Islam bewege. Für die gebildeten Kreise seiner Zeit kam eben keine andere Philosophie als der in neuplatonischem Sinne verstandene Aristotelismus in Frage. Indische und persische Ideen, die die islamische Theologie um 850 und 900 beunruhigt hatten, waren überwunden oder doch mit der herrschenden hellenistischen Denkweise ausgeglichen worden. Es ist demnach eine gemeinsame Weltanschauung, die Muslime und Christen verbindet, und nur in sekundären Punkten stellen sich Differenzen heraus. Jahja ist ferner ein Beweis dafür, daß die spekulativen Theologen auch in die Reihen der Philosophen einzugliedern sind [1]). Sind es doch gerade theologische Fragen, die zur Präzisierung einiger metaphysischer Begriffe führen z. B. der Einheit (S. 20) und Vielheit, Substanz, Person, Vereinigung (S. 39).

---

[1]) Vgl. meine Besprechung in der theologischen Literaturzeitung 1911 Sp. 237 f. und die von Goldziher in: Deutsch. Literaturzeitg. 1911 No. 25 Warrák (S. 5) könnte der liberale Theologe Warrák gegen 900 sein, den Schahrastáni allerdings abu Isa, nicht ibn Isa (S. 141) nennt. Als das metaphysische Wesen Gottes bezeichnet er sowohl die Aseitas (fälschlich als Selbstursächlichkeit gedeutet nach der Terminologie von Prof. Schell), als auch die absolute Intelligenz. Jahja beruft sich (S. 30, 10) in derselben Weise auf den consensus ecclesiae (von Graf als sensus communis bezeichnet), wie die Muslime auf den Igma, d. h. die übereinstimmende Lehre ihrer Gemeinde. Die Lehre, daß ein anfangsloses Verursachtsein möglich sei (S. 35), führt uns in eines der Hauptprobleme der islamischen Philosophie, das der Ewigkeit der Welt. Náschi (S. 64) ist ein bekannter Theologe des Islam (gegen 915) und ibn al-Hatíb der berühmte Rázi (1210 †), der die Philosophie eines Avicenna mit dem Islam aussöhnte, und von der Folgezeit bis auf Sijalkúti (1656 †), dem Glossator des Igi (1355 †) als der Theologe im eminenten Sinne bezeichnet wird. S. 76 sind die Titel 1. Quellen der Fragen und 2. Quellen der Logik mit 1. Hauptprobleme und 2. Hauptpunkte (resp. Hauptprobleme) der Logik und S. 55 'ain mit Individuum wiederzugeben. S. 9 würde ich statt: Substanz ist das, was nicht in einem Gegenstande ist, übersetzen: Sub. i. d., was keinem Substrate inhaeriert.

Indem er die Trinität nahezu mit den drei Attributen: Wissen, Macht und Güte Gottes identifiziert, kommt er den Muslimen auf halbem Wege entgegen. Diese Dreiheit ist jedoch nicht fertig (S. 46) aus der Dogmatik des Islam entnommen, in der Wissen, Macht und Leben die wichtigsten Attribute sind, sondern trägt in dem Begriffe der Güte ein christliches Gepräge. Bezeichnet er die Personen als maáni, so will er sie damit durchaus nicht in nominalistischem Sinne als „Bedeutungen" subjektive Auffassungsweisen bezeichnen; denn mana bedeutet (vgl. meinen Aufsatz ZDMG. Bd. 64; 1910 S. 391—96) unkörperliche Realität in der Außenwelt. Jahja bezeichnet also die Personen der Trinität als drei verschiedene Realitäten in der göttlichen Substanz. Von dem Vorwurfe des Nominalismus (S. 46 unt. — vgl. S. 48, wo viermal statt „Bedeutung" der Ausdruck: unkörperliches Akzidens zu setzen ist, wodurch die Sätze verständlich werden — und S. 69 unt.) ist Jahja demnach sicherlich freizusprechen. Wenn die christliche Geisteskultur unter dem Einfluß von Jahja in der folgenden Zeit (ibn Zura 1008 †, abul Farag 1043, die drei Brüder 'Assál gegen 1250 und Petrus, der Mönch) einer mehr philosophischen Richtung huldigen, so bewegen sie sich darin auf einer parallelen Linie wie die Geisteskultur des Islam, die gerade in dieser Zeit eine Blüteperiode durcheilt. Beide sind Weiterbildungen des Hellenismus, die sich unter eigenartigen Einflüssen selbständig weiterentwickeln, dabei aber immer in Fühlung bleiben. Aus diesem Grunde ist es zur Erforschung der Kultur des mittelalterlichen Orients um so wünschenswerter, daß auch die christliche Literatur des Orients zugänglich gemacht werde. Auf diesem Gebiete ist Dr. Graf ein Meister und die Wissenschaft würde ihm zu großem Danke verpflichtet sein, wenn er die in dem Vorworte angekündigten Publikationen bald ausführen würde.

Graf, Dr. Georg, Die arabischen Schriften des Theodor abu Qurra, Bischofs von Harrán (ca. 740—820). Paderborn 1910. 6, 336 S. In: Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte; bespr. von Dr. Horten.

Es ist sehr zu begrüßen, daß die christliche Literatur des arabischen Sprachgebietes der Wissenschaft zugänglich gemacht wird. Mit dem islamischen Kulturkreise standen ihre Vertreter in Beziehung. Ibn 'Assál kennt (ca. 1250) z. B. die Schriften des Rázi (1210 †), den er „zu den geistvollsten der späteren Gelehrten"[1]) rechnet. Es ist eine äußerst reizvolle, kulturvergleichende Studie, die gemeinsamen Züge beider Konfessionen, ihre Annäherungs- und Abwehrversuche, zu erforschen. Theodor, der Vater des Kurra lebte zur Zeit, als die spekulative Theologie im Islam sich mächtig entfaltete und zwar zum Teil unter christlichem Einflusse. Es ist daher von Interesse, solche Theorien, die sich in beiden theologischen Bewegungen gemeinsam vorfinden, zu unterstreichen. 1. Die Spekulation über das Wesen des Glaubensaktes steht im Vordergrunde. 2. Die Lehre von den drei Zuständen der Menschen hat auffällige Berührungspunkte mit der Lehre von den drei Zuständen bei den

[1]) Graf: Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjá ibn 'Adí und späterer Autoren. Münster 1910. S. 64.

liberalen Theologen (Wasil usw., Lehre vom „Mittelzustande"). Ein direkter Einfluß Wasils 748 † ist wohl nicht anzunehmen. Wenn keine von einander unabhängigen Parallelbildungen vorliegen, werden wohl beide auf die gleiche Quelle (Johannes Damascenus?) zurückgehen. 3. Der Gottesbeweis aus den in der Welt sich findenden „Spuren" (d. h. Wirkungen, nicht Wirkursachen, S. 29) des göttlichen Wirkens. 4. Die Idee, daß die Erde im Niedersinken begriffen sei, ist den Arabern nicht unbekannt. 5. Die Diskussionen über die Eigenschaften Gottes nehmen in der islamischen Theologie von 750 an eine hervorragende Stelle ein, ebenso wie in der christlichen. Die Eigenschaften des Lebens, Hörens, Sehens haben nahezu muslimische Züge. 6. Die Willensfreiheit und Prädestination, der Zankapfel zwischen orthodoxen und liberalen Theologen im Islam. 7. Die Dreiteilung des Menschen in Geist, Seele, Leib. Der Koran und die muslimischen Einwände gegen die Trinität sind abu Kurra bekannt. Seine Darstellung und Argumentationsweise sind die gleichen wie die der Muslime, was auch von der Ausdrucksweise gilt. Die S. 21—22 aufgezählten „Vulgarismen" finden sich in den klassischen Werken arabischer Philosophen, sind also nicht als unklassisch zu bezeichnen. Läßt man alle diese Momente in ihrer Gesamtheit auf sich wirken, so erhält man den Eindruck, daß manche Systeme islamischer Theologen (bes. zwischen 750 und 900) ein durchaus christliches Gepräge haben, und daß sie in ihrer ganzen Methode eine direkte Entlehnung aus dem Christentum sind. Alles was für den Islam assimilierbar war, hat man aus der Schwesterreligion, dem Christentum entnommen. Selbständigere Züge nimmt die spekulative Theologie des Islam in ihrer Gesamtheit dem Christentume gegenüber erst seit 900 an. Es macht fast den Eindruck, als ob man sich dem Christentum zuwandte, um sich vor den unreligiös scheinenden aristotelischen Lehren zu flüchten. Erst später sah man dem Stagiriten furchtloser ins Auge (seit 1000), bis man nach (und trotz) Gazáli (1111 †) seine Lehren immer vollständiger aufnahm.

Ignaz Goldziher, Prof. für orientalische Sprachen an der Universität Budapest, Die islamische und die jüdische Philosophie. (Die Kultur der Gegenwart, herausg. v. P. Hinneberg, Teil I, Abteilung V.)

Da „Die Kultur der Gegenwart" zur Darstellung aller Spezialgebiete die ersten Autoritäten jeden Faches zu ihren Mitarbeitern zählt, so verstand es sich von selbst, daß Ig. Goldziher die Bearbeitung der islamischen und jüdischen Philosophie zu übernehmen hatte. Leider wurde ihm nur der Raum von ungefähr 30 Seiten zugebilligt, der ihm nicht gestattet, die ganze Fülle seiner in mehrere Jahrzehnte langer Spezialistenarbeit erworbenen Kenntnisse zu entfalten. Ferner ist der Gesichtswinkel, unter dem diese Geistesbewegung hier betrachtet wird, nicht das Interesse an der Geschichte der Gedankenbildungen als solcher, sondern „die Wirkung, die sie auf die abendländische Scholastik ausgeübt haben" (S. 4, 5.) Aus diesem Grunde wohl ist die nachgazálische Philosophie sehr in den Hintergrund getreten. G. schildert I. Kalam und Philosophie, II. Neuplatonische Bearbeitung der Philosophie des Aristoteles, III. Neuplatonische Philosophie, die auch die pythagoraeische Zahlensymbolik in ihr System aufnimmt und auf staatliche Theorien (Batinija)

und Mystizismus (Sufismus) ihren Einfluß ausübte, IV. Aristoteliker im Islam — okkultistische Theorien, V. die späteren Schicksale der Philosophie im Islam. Daran reiht sich auf sechs Seiten die jüdische Philosophie. Zum Verständnisse tragen die Hinweise auf die zeitgenössischen politischen und religiösen Verhältnisse sehr bei, von denen der Verfasser die letzteren in Teil I Abt. III desselben Werkes meisterhaft dargestellt hat.[1])

Goldziher, Prof. Ignaz, Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910. In: Religionswissenschaftliche Bibliothek. Bd. I.

Für die Geschichte der Philosophie im Islam ist dieses neue Meisterwerk Goldzihers in vielfacher Hinsicht von Interesse. Es schildert zunächst die Religion, d. h. die Welt- und Lebensanschauung, von der die Philosophen der muslimischen Kulturwelt ausgingen, sodann die sittlichen Prinzipien die für die Bildung des Rechtes und der Ethik leitende waren, ferner die dogmatischen Spekulationen, die unmittelbar in die Philosophie eingreifen, was auch von der daran anschließend behandelten Mystik gilt. Folgende wichtigeren Momente seien aus dem reichen Schatze des hier Gebotenen hervorgehoben. Es sind politische Veranlassungen gewesen, die die älteste Spekulation in religiösen Dingen hervorgerufen haben. Die Laxisten wollten durch ihre weitere Fassung des Begriffes Muslim das Haus der Omaijaden, das sich nicht peinlich an alle Gesetzesvorschriften hielt, als gut-muslimisch und rechtgläubig hinstellen. Die Spekulationen über die Frage, ob der Glaube ein Mehr oder Minder zulasse (S. 89) bewegen sich freilich auch in jenen Kreisen, könnten aber sehr wohl auf christlichen Einfluß (vielleicht Johannes von Damaskus; Lehre über das Zu- und Abnehmen der Tugenden) und durch diese Vermittelung auf Aristoteles (Lehre von den Intensitätsgraden der Qualitäten; vgl. die parallele Lehre bei Thomas von Aquin I—II 52 De augmento habituum, ib. 53. De corruptione et diminutione habituum und ib. 66 art. 1 utrum virtus possit esse maior vel minor) zurückgehen[2]). Dies ist um so eher

---

[1]) Mittlerweile ersehien die zweite Auflage dieser Studie, die einige Erweiterungen enthält (vgl. Orientalistische Literaturztg. 1913 Nr. 11 Sp. 506 f.).

[2]) Kadar (S. 95, 8 unt.) bezeichnet die Macht, die jemand besitzt, unabhängig von einem anderen zu handeln. Für Gott ist dieses die uneingeschränkte Macht, das Schicksal zu bestimmen, für den Menschen die Fähigkeit, frei zu handeln, ohne daß Gott die Macht besäße, diese Freiheit einzuschränken. Kadar bezeichnet daher geradezu: Willensfreiheit, und Kadarija die Vertreter dieser Lehre. Daß Aschari eine Vermittlungstheologie darstellt, könnte dennoch in dem Worte bila kaif (S. 122) liegen. Diese bedeuten, daß Gott durch anthropomorphe Prädikate keine realen Eigenschaften annehme (bila kaif ist gleich dem häufigen Ausdrucke bila takaijuf d. h. sich beeigenschaften mit etwas). Darin liegt eine Konzession an die liberale Richtung in der Lehre von der absoluten Einheit Gottes. Die Konzession an die andere liberale Lehre von der Gerechtigkeit Gottes liegt in dem Streben, die Willensfreiheit durch die spitzfindige Lehre von der Aneignung zu retten. In der

anzunehmen, als die liberaltheologische Spekulation sich durchgängig im Banne christlicher Ideen bewegt (S. 96—116: Fürsprache des Propheten der Fürsprache Christi am jüngsten Tage abgelauscht, Willensfreiheit, Verinnerlichung der Religion, Verantwortlichkeitsgefühl, Berechtigung der Vernunft in der Religion; natürliche Ethik und Religion ist möglich; Gerechtigkeit Gottes; Gott muß das Gute, sogar das Beste tun; er entscheidet nicht willkürlich, visio beatifica, Logoslehre, Vergeistigung des Gottesbegriffes). Ein großes Verdiesnt G.s besteht darin, die politischen Bedingungen, unter denen die liberale Richtung auftritt, deutlich gemacht zu haben. Mutazilit, ihr arabischer Name bedeutet Asket. Zur Zeit der Omaijaden war ihnen das Weltliche Treiben der Herrschenden zuwider. Sie sonderten sich daher als Asketen ab (mutazil = der sich Absondernde) und traten dadurch zugleich als politische Oppositionspartei, wie die Vertreter der Willensfreiheit gegen die Omaijaden auf, während die Herrschenden die Lehre von der Prädestination hochhielten, um ihren Thron als auf Gottes Willen beruhend hinzustellen. Die Entwicklung der dogmatischen und mystischen Spekulation wird an ihren tragenden Ideen geschildert. An diesen hat man Leitfäden, um sich in der großen Fülle von Tatsachen zurecht zu finden. Aschari und Maturidi werden besonders dargestellt, dabei aber nur das leicht Verständliche hervorgehoben und z. B. die Lehre Ascharis von der Freiheit des Willens, „die Aneignung" übergangen. Bei den philosophierenden Theologen selbst ist ihre Kompliziertheit sprichwörtlich geworden. Sie bietet aber ein deutliches Beispiel dafür, daß das System Ascharis einen Vermittlungsversuch zwischen der orthodoxen und der liberalen Richtung darstellen soll. Wie sehr die Geschichte einer Kultur von den Stimmungen der Volksseele, ob Weltverneinung oder Weltbejahung, abhängig ist, zeigt die Entstehung des Asketismus, der in seiner Spekulation ein durchaus eklektisches Gebilde darstellt: christliche, griechische und indische Ideen. Eine Bestätigung dieser Thesen ist auch die Philosophie des Faráni (um 1485; vgl. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, über das Nirwána S. 54; 60f.; 97; 165; 188; 418f.). Wie der Mystizismus die Idee der Toleranz in den Islam hineingetragen oder sie dort verstärkt hat, wird besonders an einer Gestalt wie Gazáli, dem großen Theologen, deutlich geschildert. Die Bedeutung der neuplatonischen Philosophie tritt nicht nur in der Spekulation zutage. Sie erscheint auch in der religiösen Sektenbildung (S. 248f.) und der Mystik. Die Getreuen von Basra haben die Vermittelung gebildet. Zur Aufklärung über das Wesen und die Gedankenwelt des Islam ist das vorliegende Werk Goldzihers vorzüglich geeignet, bis in die weitesten Kreise zu wirken, und die vergleichende Religionswissenschaft und Kulturgeschichte sind dem Verfasser zum größten Danke

---

Grundtendenz zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln, trat die Schule Ascharis nicht in allzu schroffen Gegensatz zu ihrem Lehrer, mag dieser auch zu einzelnen Zeiten seines stürmischen Lebens eine etwas zu stark orthodoxe Entwicklung durchgemacht haben. — Die Beziehungen der liberaltheologischen Richtung zu den Schiiten und Charigiten läßt sich auf ihre gemeinsame Opposition gegen die Omaijaden zurückführen.

verpflichtet, daß er seine umfassende Belesenheit und seinen Scharfsinn in den Dienst einer so schönen Sache gestellt hat.

Die Kultur des Islam ist kein Geschenk der Araber, sondern eine eigenartige Weiterbildung des Hellenismus[1]), auf Grund persischer und indischer Ideen, die sich mit den griechischen verbinden. Besonders sind es die Schulen von Basra und Bagdad, daneben naturgemäß auch Samarkand, in denen indische Ideen wirken (vgl. Horten: Indische Gedanken in der islamischen Philosophie, in Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, herausg. von P. Barth; Bd. 34 S. 310—22). Daß es nicht die Araber, sondern die Perser sind, denen das Hauptverdienst an der islamischen Kultur zufällt, zeigt Prof. Eilh. Wiedemann: Zu ibn al Haitams Optik (Archiv f. d. Gesch. d. Naturwissenschaften, Bd. III S. 10): „Ich möchte die Leistungen von Fárisi (um 1310, ein Zeitgenosse des Schirázi 1310, Brockelmann II 211f. der durch seine Kommentare zu Avicenna und Suhrawárdi bekannt ist) zu den allerbedeutendsten auf physikalischem Gebiet aus dem Altertum und Mittelalter rechnen. Interessant ist, zu sehen, daß er wiederum ein Perser, nicht ein Araber ist, der die Wissenschaft in so hohem Maße bereichert hat." „Besonders mache ich auf die sorgfältige experimentelle Prüfung aller einzelnen Sätze aufmerksam. Die Methodik stimmt vollständig mit der unserigen überein." In der Frage, ob die Araber eine Induktion in unserem empirischen Sinne gekannt haben, sind diese und ähnliche Daten vor allem zu betonen. Eine Theorie der Induktion entwirft Tusi (Horten: Die philosophischen Ansichten von Rázi und Tusi; Bonn 1910, S. 168). Ebenso denken Avicenna als Mediziner, und im allgemeinen alle islamischen Philosophen, die über naturwissenschaftliche Probleme handeln. Rein aprioristische Denkweisen finden sich hauptsächlich bei den Mystikern in ihren Lehren über Gott.

Schirázi, Die vier Reisen.[2]) Lithogr. Teherán 1282 = 1865. Paginierung nur bis S. 100. ca. 930 S. gr.-Folio.

Die Datierung und Identifizierung von Schirázi (Abu Nasr, Muhammed bn Ibrahím Sadreddín) ist noch in große Dunkelheiten gehüllt. Folgende Daten und Werke sind von ihm bekannt: 1. Glossen zu Isfaháni 1348 †, „Der alte Kommentar" zu Túsi 1273 †, „Philosophische Darlegung der Glaubenslehren" (Br. I 509 II 2b). Diese Glossen Schirázis[3]) werden von Láhigi in einem Atem zitiert mit den „vier Reisen", so daß man mit Sicherheit annehmen kann, der Verfasser beider Werke sei auch aus diesem Grunde, abgesehen von der auffälligen Übereinstimmung in den Namen, der gleiche. 2. Widerlegung der Glossen Dauwánis 1501 † zu Kúschgi 1474, „Der neue Kommentar" zu Túsi, „Philosophische Darlegung der Glaubenslehren"

[1]) C. H. Becker, Der Islam als Problem in: Der Islam Bd. I 15, 6.

[2]) el asfâr el arbaa filhikma („handelnd über die Philosophie") Br. II 413, 2.

[3]) Mir Sadreddín Muhammed esch-Schirázi. Als Todesjahr wird 1529 angegeben.

(Br. I 509 II 2 c α). Der Verfasser nennt sich Sadreddín esch Schirázi 1523 †!! und sein Sohn: Giáteddín esch Schirázi 1542 †. 3. „Die Erkenntnisse der göttlichen Majestät" von Schirázi † 1446 (Sadreddín Muhammed, Br. II 207 Nr. 6). 4. Superglossen zu den Glossen des Gurgáni 1413 † zu dem Kommentare des Rázi 1364 † über das logische Werk des Kátibi 1276 †. Des Verfassers Namen stimmen überein mit denen des genannten Schirázi: Muhammed bn Ibrahim Sadreddín es Sirázi 1497 (Br. I 466 Nr. 26 I ζ). 5. Das Gleiche gilt von dem Verfasser der Glossen zu einem Kommentare (wahrscheinlich dem des Rázi 1364 †) zu der Logik des Urmavi 1283 †, „Die Aufgangsorte der Lichter". Er nennt sich abu Nasr Muhammed bn Ibrahím es Schirázi 1497 †. 6. Eine eigentümliche Übereinstimmung herrscht in den Namen und dem Datum dieses Verfassers und des Schirázi (Mir Sadreddín Muhammed el Husaini es Schirázi), der 1497 von Turkmenen ermordet sein soll (Br. II 204 Nr. 3). Er verfaßte zwei Werke, deren Inhalt ebenfalls das Arbeitsgebiet der genannten Verfasser ausmachen: a) „Gottesbeweise und göttliche Eigenschaften"; b) „Begriffsbildung und Urteil" (Br. II 204 Nr. 3). 7. Die Verwirrung wird noch gesteigert durch die Angabe der berliner Hdschn. Ahlwardt Nr. 5072, nach der ein Muhammed bn Ibrahím es Schirázi 1838 gestorben sein soll. Er verfaßte einen Kommentar zu Abhari 1264 †, „Die Führung zur Weisheit" (vgl. Archiv XXII 397 und 398 f.). Die „vier Reisen" werden zitiert als sein Werk (fi asfarihi). Der Verfasser jenes Kommentars muß also unser Schirázi sein. Dies bestätigt er auch selbst in seinem Werke: „Die vier Reisen" f. 218 l. 22 et passim, wo er seinen Kommentar zu Abhari selbst zitiert. 8. „Die Erkenntnisse" (kitab almascháir), erwähnt auf der letzten Seite des Nr. 7 genannten Kommentars (Teherán Lithogr. 1313 = 1895). 9. Glossen zur Metaphysik Avicennas, vorliegend in der arab. Handschr. Berlin Minutoli 229, Jahr 1672! Nr. 5045 d. Katalogs, übersetzt in Horten, Die Metaphysik Avicennas, Leipzig 1907/09, S. 686ff. Er trägt hier den Namen Sadr (Sadreddin), wie auch vielfach in dem Nr. 7 genannten Werke[1]). 10. Anmerkungen (talikát, vgl. die gleichnamigen Werke Farabis Br. I 212 D 6, und Aviennas. Br. I 455 Nr. 21) zu Schirázi 1310: „Kommentar zu Suhrawardi" (1191 †), „Die Philosophie der Erleuchtung" (Br. I 437). Sie wurden in Teheran 1313—15 mit dem genannten Buche Suhrawárdis lithographisch veröffentlicht. 11. Ein schiitischer Korankommentar wurde 1322 (fol. 616) zu Teheran lithographiert. Sein Verfasser nennt sich Sadraddín Muhammed Ibrahim al-Schirázi, also offenbar unser Autor. 12. Ein Kommentar zur Metaphysik Avicennas erschien 1303 d. H. in Teherán zugleich mit dieser in Lithographie. Sein Verfasser nennt sich Schirázi. Sein Stil stimmt mit dem Verfasser der „vier Reisen" überein (verschieden von Nr. 9). 13. Ein Kommentar viell. zu Abhari (s. unten in der Besprechung von Nr. 8, „Die Erkenntnisse". 14. Der Thron Gottes (errisola alarschija) von Sadr almutaallihin (dem Vorkämpfer der Theologen) Muhammed al-Schirázi genannt Sadraddín (s. unt.). 15. Kommentar zu Suhrawardi: Die Philosophie der Erleuchtung", von Schirázi selbst zitiert (s. unten), vielleicht identisch mit Nr. 10.

[1]) Vgl. Archiv XXII 392, 20; 397 ff.

Die meisten dieser Werke möchte ich trotz der so sehr divergierenden Datierung einer und derselben Person zuweisen. Schirázi (vielleicht 1640 †) ist einer der hervorragendsten Denker des Islam. Er steht in der Strömung der späteren, mit Gazáli anhebenden Bewegung, die mit rein philosophischen Erkenntnissen mystische Gedanken verbinden will, Verstand und Gefühl vereinend. Wenn seine Werke auch außerordentlich umfangreich sind, so enthalten sie doch kaum überflüssige Worte. Es weht in ihnen ein ganz anderer Geist als in den wortreichen, aber gedanklich armen Schriften eines ibn Hazm und ibn Taimíja. Schirázi ist durch und durch Philosoph. Seine Gedanken sind scharfsinnig, und er ist bemüht, sie auf den kürzesten Ausdruck zu bringen. Vielfach deutet er ganze Argumentationen nur kurz an. Jedes Wort will erwogen sein. Die große Ausdehnung seiner Schriften beruht nur auf der Fülle des gebotenen Materials.

Das bedeutendste Werk Schirázis sind unstreitig die vier Reisen, eine sehr umfangreiche philosophische und mystische Enzyklopädie „Der Mystiker, so heißt es gegen Ende der Einleitung, macht vier Reisen, die erste von den Geschöpfen zu Gott, die zweite mit Gott (bilhakk) in Gott; die dritte steht der ersten gegenüber; denn sie geht von Gott zu den Geschöpfen mit Gott, die vierte der zweiten, insofern sie sich innerhalb der Geschöpfe mit Gott bewegt." In diesem Werke legt er das Endresultat seines langen Kampfes um die Weltanschauung nieder. „Seit meiner frühesten Jugend habe ich meine ganze Kraft der Philosophie gewidmet. Was ich in den Schriften der Griechen (el Iunanijún) und der besten Lehrer [1]) fand, habe ich in erklärender Form dargestellt. Bereits schickte ich mich an, ein umfassendes Werk zu schreiben, das alles enthalten sollte, was ich an Lehren der Peripatetiker und Mystiker gefunden hatte, vermehrt mit Erläuterungen, wie sie in den Büchern der Gelehrten noch nicht gegeben worden waren[2])". Da wurde ihm das Glück ungünstig. Zweimal mußte er die Stelle eines Hauslehrers annehmen. Im Laufe der Zeit war seine Richtung eine mehr mystische geworden: „die Flammen der göttlichen Majestät ergossen sich über mich und ich erschaute Geheimnisse, die ich vordem in den Beweisen (der Peripatetiker) nicht erblickt hatte. Jedoch betrachtete ich nunmehr alles, was ich früher im demonstrativen Beweise erlernt hatte, deutlicher unter Hinzufügung neuer (mystischer) Erkenntnisse". Alles dieses faßte er in dem genannten Werke zusammen. Eingeteilt ist dasselbe in Reisen, Wege, Tagesmärsche, Pfade, Kapitel. Doch laufen daneben auch die Einteilungen, die Avicenna verwendet: Teil, Abhandlung, Kapitel. Die erste Reise handelt über „das Sein, seine primäre Einteilung und wesentlichen Akzidenzien", und einleitend über die Definition der theoretischen und praktischen Philosophie (nach Avicenna, Einleitung zur Logik), ihre primären Teile, ihren Zweck und ihre Würde: Das Sein ist eigentliches Objekt der Metaphysik als universeller Wissenschaft gegenüber den Einzelwissenschaften, deren System nach aristotelischen Ideen entwickelt wird. Das Sein ist ein

[1]) Farabi wird der zweite und Avicenna der dritte „Lehrer" genant.

[2]) Diese bezweckten eine Übereinstimmung zwischen den Peripatetikern (Naturphilosophen) und den Mystikern anzubahnen.

universeller Begriff, der äquivoce, nicht univoce prädiziert wird. Der in sich evidente Begriff des Seins ist ein rein logischer Inhalt, ohne Korrelat in der individuellen Außenwelt; jedoch ist das Wesen jedes Dinges seine individualisierte Existenz. Das Sein ist kein generischer noch ein spezifischer Begriff, noch auch schlechthin in jedem Sinne universell; es ist ursachlos und geht in der realen Ordnung der Wesenheit voraus, während es in der logischen Ordnung auf die Wesenheit folgt. Die Modi und Proprietäten des Seins werden als Fundamente der Qualitäten aufgefaßt. Der notwendig Seiende existiert durch sich und seine Individualität, ist identisch mit seiner Wesenheit (Spezies). Die Arten des Möglichen werden (S. 34f.) erwogen. Die Wesenheit ist in sich durchaus indifferent für das Sein oder Nichtsein, eine Lehre Avicennas. Die Kontingenz ist der Grund, weshalb die Wesenheiten einer Ursache bedürfen, um ins Dasein zu treten. Die vielfach vertretene Lehre eines ursachlosen Geschehens (S. 50), die wohl eine Form der Lehre der Sautrantika von der Momentaneität des Daseins, darstellt, wird abgewiesen. Gegen die Vaisehesika richtet sich (S. 52) die Thesis: Die kontingenten Dinge besitzen vor ihrer Existenz nur logische Verhältnisse. Das Dasein tritt zur Wesenheit der Kontingenten von außen hinzu (S. 60). In der Außenwelt sind beide als reales Individuum identisch. Das logische Sein, seine Existenz (gegen die ältere Richtung der Theologen), seine Eigenschaften, die Prädikationsweisen werden sodann eingehend untersucht, und dadurch die Logik in die Metaphysik hineingezogen. Die Realität einer mathematischen Welt wird wie die des Nichtseins (S. 80) abgewiesen. Das Sein (Gott) ist ein reines Gut (Plato). Alle nicht unmöglichen Dinge sind für den Menschen erkennbar. Ob das Sein Intensitätsunterschiede besitzen könne wird eingehend (fol. 103b) erwogen. Die Untersuchungen über die Wesenheit folgen auf die über das Sein. Sie beginnen mit denselben Worten, mit denen Farabi seine Ringsteine einleitet. Die philosophische Tradition ist eine eng geschlossene und die Philosophen der späteren Zeit kennen sehr genau die Geschichte der Philosophie und ihre verschiedenen Richtungen. Sie verfügen über eine für ihre Zeit staunenswerte Belesenheit. Die Einteilung Schirázis (Sein, Wesenheit, Akzidenzien) ist mit der Igis (1355 †, Die mystischen Stationen) kongruent und ihr auch wohl entnommen.

Sodann werden besprochen das Universelle und Partikuläre, die Arten der Individuation, Genus und Materie, die Differenz, begriffliche Teile in einfachen Gegenständen, die Konstituierung des Genus durch die Differenz, des Universellen durch das Partikuläre, Form und Materie, Ableitung der spezifischen Differenz aus der Form und des Genus aus der Materie, Einheit und Vielheit, Identität und Anderssein, die Arten der Opposition, Einheit und Wesenheit, Einheit und Dasein, Vereinigungsarten zweier Dinge, Leugnung einer Opposition zwischen den Kategorien, Definition der Ursache, Notwendigkeit der Existenz der Ursache, bei der Existenz der Wirkung, Unmöglichkeit einer Kreisbewegung und einer unendlichen Kette in den Ursachen und Wirkungen, Endlichkeit aller Ursachen; kann das Einfache zugleich handelnd und leidend sein? Die Begriffe als Prinzipien für das zeitliche Entstehen von Dingen; muß die Ursache mehr Wirklichkeit enthalten als ihre Wirkung? Ist die adäquate Ursache gleichzeitig mit dem Dinge? — Gemein-

same Bestimmungen der vier Ursachen — kann ein einfaches Ding eine zusammengesetzte Ursache haben? — Das Kontingente wird dadurch die Existenz seiner Ursache zu einem (ab alio) Notwendigen. — Das Einfache kann nicht Ursache von zwei verschiedenen Dingen sein. — Ein und dieselbe Wirkung kann nicht auf viele Ursachen zurückgehen — die Gesetzmäßigkeiten der Wirkursache — die Bewegung als Medium des Wirkens — die Wirkung gehört zu den notwendigen Zubehören der Ursache — das „Verlangen" der Hyle nach der Form, formale Ursache und Naturkraft, Zweck, Zwecklosigkeit und Unzweckmäßigkeit, die Ziele freigewollter Handlungen, Güte und Selbstlosigkeit. — Die Dinge der Welt streben nach wahren Zielen — Ursache und Relation, Substanz und Akzidens, die numerische Vielheit in den realen Wesenheiten, das Einströmen des Daseins in die Individua, die erste Emanation aus Gott ist das Universelle (147f.), — die möglichen Dinge sind keine Individua — das wahre Sein ist frei vom Bösen. — Die kontingenten Dinge sind Spiegel für die erste Wahrheit. — Der Notwendige ist absolut einzig. — Die Möglichkeit ist etwas Privatives . — Körperliche Kräfte wirken nur in einer gewissen Lage .— Das Sein ist in sich betrachtet indifferent, Ursache oder Wirkung zu sein. — Das Entstehen jedes Zeitlichen setzt eine nicht abbrechende im Kreise verlaufende Bewegung (in der Kette der Ursachen, die selbst wiederum Wirkungen sind) voraus; die Arten der Potenz, die Macht, frei zu handeln, geht der Handlung voraus. — Wirken und Nichtsein in ihrer zeitlichen Ordnung. — Freiheit ist etwas Psychisches, nicht identisch mit physischen Kräften. — Bewegung und Ruhe, der erste Beweger (ein spezifisch aristotelischer Begriff), die Arten der bewegenden Kraft, das nächste Prinzip der menschlichen Handlungen. — Jedem zeitlich Entstehenden geht die Potenz zum Sein und als deren Träger eine Materie voraus — das Substrat der Bewegung, — In jedem sich Bewegenden wohnt eine Physis (Naturkraft); — die Beziehung des sich Verändernden zum dauernden, der Bewegung zu den Kategorien, d. h. den fünf: Substanz, Qualität, Quantität, Lage, Raum. Die Naturkraft ist etwas Unbeständiges. Die räumliche Bewegung ist die vorzüglichste. Der Zeit und Bewegung geht nur Gott voraus. Die Zeit kann keinen Endpunkt haben. Die zeitlichen Dinge und das Jetzt. Eine besondere Abhandlung befaßt sich darauf mit den Gesetzmäßigkeiten der Bewegung, der Ewigkeit und dem zeitlichen Entstehen (Wesen desselben, das Entstehen per se, Gleichzeitigkeit), dem Geiste und geistig Erfaßbaren (als Akzidenzien des Seienden als solchen — dadurch gehört dieses in die Metaphysik — Definition des Wissens usw.). Wenn ein Ding Geist, Denkendes und Gedachtes ist, ergibt sich keine Vielheit in seinem (z. B. Gottes) Wesen. Die geistigen Dinge können keinem Körper inhärieren oder sich mit ihm verbinden. Das zweite Buch befaßt sich mit den Naturwissenschaften. Es behandelt unter diesem Titel rein metaphysische Fragen: Die Lehre über die Kategorien. 1. Die Quantität (Definition, Arten und Gesetzmäßigkeiten; Endlichkeit und Unendlichkeit; unkörperliche Dimensionen, der Raum, das Leere). 2. Die Qualität: a) die sinnlichen Qualitäten, nach den fünf Sinnen, Hitze, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, Dünnheit, Dichtigkeit, leicht und schwer, Farben, Licht, Helligkeit, Schall, Geschmack, Geruch; b) potentia et impotentia;

c) dispositio et habitus, die seelischen Eigenschaften, die Macht, frei zu handeln, der Wille, Charakter, Schmerz und Lust, Gesundheit und Krankheit, Freude und Leid; d) die mit Quantitäten verbundenen Qualitäten, das Geradlinige und Kreisförmige, die mathematische Figur als Qualität oder Lage zu verstehen, der Winkel, die Qualitäten der Zahlen. 3. Die übrigen Kategorien: a) die Relation (Wesenheit, Existenz, Proprietäten der beiden Termini, die Beziehung, die das Wesen der Relation ausmacht, ihre Arten); b) das Wo; c) die Lage; d) agere et pati. 4. Die Substanzen, ihre Gesetzmäßigkeiten und Arten. „Sie gehören zu den Gesetzmäßigkeiten des Seienden als solchen. Daher gehört ihre Erwähnung in die universelle Wissenschaft, die die Akzidenzien des Seienden untersucht, ohne auf die individuellen Eigentümlichkeiten der Dinge zu achten," die den Einzelwissenschaften zufallen. Sie behandelt: Substanz und Akzidens als Korrelativa, ihre Prädikationsweise (ob eigentliche oder metaphorische) primäre und sekundäre Substanzen — ein und dasselbe Wirkliche kann nicht Substanz und Akzidens sein — die Substanzialität der physischen Körper, ihr Wesen, ihre Kontinuität, quantitativen Teile, die Atomistik, Widerlegung derselben; — der Körper ist ins Unendliche teilbar — die Hyle (ihr logisches und reales Wesen, die Lehren des Aristoteles und Avicenna), ihre wesenhafte Verbindung mit der Form. Ein universelles Ding (S. 287) kann nicht die Ursache für ein individuelles sein. Es existieren individuelle Naturkräfte in den Körpern. Ihre spezifischen Wesensformen besitzen die Natur der Substanz. Die Welt ist zeitlich entstanden. Die Natur bewirkt nur das Gute und Zweckmäßige. Die Physis ist aus Materie und Form zusammengesetzt. Die Formen der Elemente bleiben in den Komposita nicht (aktuell) erhalten.

Die dritte „Reise" umfaßt die spekulative Theologie. Sie behandelt 1. das erste Prinzip und seine Eigenschaften, Gottesbeweis, Existenz identisch mit der Wesenheit in Gott, Einheit und Einzigkeit Gottes; er besitzt weder Genus noch Differenz, Identität seiner Eigenschaften und seines Wesens; 2. Wissen (in einer eigenen Abhandlung), Vorsehung, Ratschluß; 3. Macht, frei zu handeln (in einer ausgedehnten Abhandlung), Wille und Widerwille; Unschlüssigkeit; 4. Leben, das sich im Erkennen und Handeln betätigt; 5. Hören und Sehen; 6. Reden (in umfangreicher Abhandlung); 7. das Problem des Bösen in der Welt, die Emanation; 8. das absolute Wirken (das sich an keine Materie bindet); 9. die Existenz unkörperlicher Wesensformen (Ideen); 10. die Anfangslosigkeit und Endlosigkeit des ersten Prinzips, seiner Macht, Emanation und seines Wirkens, das zeitliche Entstehen der Körper, Übereinstimmung zwischen Wissen und Glauben.

Die vierte „Reise" enthält eine mystische Psychologie in folgenden Abhandlungen: die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten der Seele, ihre Definition, die animalische Seele, ihre Substanzialität, Unkörperlichkeit, die Seelenkräfte, die Fähigkeiten der vegetativen Seele, ihre Unterordnung unter die höheren Kräfte, die Kraft der Ernährung, der Verdauung, des Wachstums, ihr Versagen im Tode, die Vorstellungskraft, die animalischen Fähigkeiten und ihre systematische Ordnung, die Einheit der Seele, das äußere (sinnliche) Erkennen, besonders das Sehen (Optik), die inneren Sinne(Gemeinsinn, vorstellende

Phantasie, kombinierende Phantasie, ästimativa (Instinkt), Gedächtnis; das erkennende Prinzip in allen Sinnesfunktionen ist die Seele; Widerlegung der Thesis: Die Seele erkennt (weil geistig) nicht die materiellen Individua, die vollständige Unkörperlichkeit der menschlichen Seele und die Art, wie sie zeitlich entsteht (fol. 446); die Verhältnisse der Seele in Beziehung zu der physischen Welt (454), ihre Unsterblichkeit; die Ursache der Seele ist eine geistige Substanz; Widerlegung der Lehre von der Wanderung der Seelen und Geister. Jedes menschliche Individuum besitzt eine einzige Substanz, die Seele. Die körperlichen Kräfte sind ein Abglanz der seelischen. Einige Arten des habitus der Seele, ihre Funktionen, die Rangordnung der Menschen werden zuletzt besprochen, dann das Jenseits, das Glück, das Einwirken und Aktuellwerden des aktiven Intellektes auf unsere Seelen; die Offenbarungslehren über das andere Leben.

Neben den Peripatetikern werden auch die Stoiker zitiert z. B. als Vertreter der Lehre, daß die allgemeinsten Begriffe nur in der Betrachtung des Verstandes, nicht in der Außenwelt existieren. Suhrawardi 1191 † wird in den „mystischen Erläuterungen", die manchen Kapiteln folgen, angeführt. Reiche Glossen, meistens von einem Sabzewári verfaßt, begleiten den Text. Besprochen werden Empedokles. Plato (Kritik seiner Ideenlehre durch Argumente Avicennas), Túsi (Kritik des Kompendium von Rázi; muhassal), Demokrit (in der Lehre vom Zufall); Rázi (mystische Untersuchungen). Der maßgebende Meister für Schirázi ist Avicenna, dessen Hauptwerke er einzeln zitiert, um deren Thesen zu verteidigen. Sogar seine Kommentare zu Koranversen werden genannt. Es bestätigt sich dadurch (wie auch durch Igi: Die mystischen Stationen und deren Kommentare und Glossen), daß kein anderer als Avicenna der Geist ist, der die philosophische Entwicklung im Islam durchaus beherrscht. Eine vollständige Ausgabe seines Hauptwerkes: Die Genesung der Seele ist daher trotz seines Umfanges keine überflüssige Arbeit. Dieses wird durch die Geschichte der Naturwissenschaften bestätigt, in der Prof. Eilhard Wiedemann zeigt, daß auch sie in wichtigen Punkten auf Avicenna fußt (vgl. Archiv f. d. Gesch. der Naturwissenschaften III S. 8, 21). Die zweite Autorität für Schirázi neben Avicenna ist Suhrawardi. Aus der Verbindung seiner Lehren mit denen Avicennas erwächst die Richtung der Mystik, die in Persien maßgebend war. Sehr häufig zitiert wird ferner Rázi (1210 †). Gurgáni und Arabi („Die mekkanischen Eroberungen"). Das Werk Schirázis habe ich in einer besonderen Schrift eingehender gewürdigt: (Das philosophische System von Schirazi; Straßburg 1913).

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen.

Adolf Busse, Sokrates. („Die großen Erzieher", herausgegeben von Dr. Rudolf Lehmann, VII. Band.) Berlin, Reuther & Reichard, 1914. 248 Seiten.

Adolf Busse hat sich in dankenswerter Weise der schweren Aufgabe unterzogen, die Persönlichkeit und die Philosophie des großen Erziehers Sokrates darzustellen, und, man muß sagen, dank seiner großen Sachkenntnis und seinem feinen psychologischen Takt ist es ihm gelungen, durch die zahlreichen Klippen der Sokratesforschung hindurchzusteuern und ein im ganzen von Einseitigkeiten freies Bild zu zeichnen. Denn da bei Sokrates Leben und Lehre so eng wie wohl bei keinem anderen Philosophen miteinander verwachsen sind, so schwankt auch mit der verschiedenen Würdigung seiner Persönlichkeit die Beurteilung seiner Philosophie hin und her, angefangen von seinen Jüngern bis herab zu den neuesten Historikern.

Bei der Beurteilung der Quellen ist der Verfasser den Zeugnissen Platos gegenüber zu wenig kritisch, während er Aristoteles als Quelle für die philosophischen Lehren des Sokrates unterschätzt. Die von Busses Beurteilung der Quellen abweichende Ansicht des Rezensenten ist in einem Aufsatz in Bd. 27 H. 3 unserer Zeitschrift dargelegt, auf den hiermit verwiesen sei. Mit Recht spricht Busse Xenophon jeden selbständigen Quellenwert ab und läßt ihn nur noch hier und da als Ergänzung der Platonischen Darstellung gelten.

Sehr gelungen ist in Busses Monographie die Darstellung der geistigen Strömungen, von denen Sokrates getragen wurde, namentlich auch der Sophistik, als deren Sohn und Überwinder er erscheint. Sehr richtig trennt Busse von der Sophistik den sittlichen Subjektivismus, der in seinem Ursprung älter ist als diese und eine Folgeerscheinung der schrankenlosen Demokratie darstellt. Die Sophisten haben sogar den Versuch gemacht, durch den Vortrag moralischer Erörterungen das sittliche Bewußtsein wieder zu kräftigen, aber ihre Lehre, daß es keine allgemeingültige Wahrheit gebe, mußte die sittlichen Normen und den Autoritätsglauben erschüttern.

Eingehend behandelt Busse die Frage, wie die häßliche und phantastische Mischgestalt des Aristophanischen Sokrates zustande kommen konnte, die zwar die äußere Physiognomie des wirklichen Sokrates zeigt, aber von seiner geistigen Eigenart nichts enthält. Aristophanes wollte in Sokrates den Typus eines Aufklärers zeichnen; denn er haßte die Aufklärung in jeder Form und trug kein Bedenken, bei der Übereinstimmung der Grundanschauung ihm

einige fremde Züge zu leihen, um dadurch das ganze hohle Treiben der Sophistik an den Pranger zu stellen. Auf das Konto des Protagoras kommen die Advokatenkniffe und die grammatischen Spielereien, gegen Diogenes richtet sich alles, was zur Verspottung der Naturforschung und Freigeisterei zusammengetragen wird. Wenn Aristophanes Sokrates mit den Sophisten auf eine Linie stellte, so ist das nicht verwunderlich, da noch 24 Jahre später Anytos nicht imstande war, Sokrates von den Sophisten zu trennen. Wenn Sokrates bei Aristophanes aber auch zum Anhänger der von Diogenes von Apollonia vertretenen neuen Welterklärungstheorie gemacht wird, so muß in der Gottes- und Weltanschauung beider eine grundsätzliche Übereinstimmung geherrscht haben. In der Tat glaubten sie, wie auch Euripides, aus der zweckmäßigen Welteinrichtung auf einen denkenden Urheber schließen zu müssen. So konnte der Komiker auf den Gedanken kommen, in den „Wolken" seinem Sokrates den Geist des Diogenes einzuhauchen und in den „Fröschen" Sokrates zum Einbläser des Euripides zu machen.

Gewissenhaft und ruhig abwägend behandelt der Verfasser die gerichtliche Anklage des Sokrates. Er zeichnet in dem Ankläger Anytos einen braven Patrioten, der aus Sorge um das Wohl seines Volkes den Mann vernichtet, der allein das Mittel kannte, das der Not des Volkes abzuhelfen geeignet war. So ist das Gute und das Böse in der Tat des Anytos unlösbar miteinander verflochten, und während wir seine Tat verdammen, müssen wir zugleich seine Absicht loben.

Leider hat sich Busse von Natorp verleiten lassen, Sokrates den Grundsatz zuzuschreiben, daß die Tugend nicht lehrbar sei.

Reval. P. Bokownew.

Dr. Jos. Pavlu, Die pseudoplatonischen Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend. Sonderabdruck aus dem Jahresbericht des k. k. Staatsgymnasiums im III. Bezirk. Wien 1913. 35 Seiten.

Erst verhältnismäßig späte mittelalterliche Handschriften bringen beide Werkchen *περὶ ἀρετῆς* und *περὶ δικαίου* mit Plato in Beziehung. Das Gespräch *περὶ δικαίου* ist eine Schulübung, in der die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit in höchst unbeholfener und unselbständiger Weise durchgeführt ist. Als Vorlagen hat der Verfasser von *περὶ δικαίου* den pseudoplatonischen „Minos" und das I. Buch von Platos „Staat" benutzt, jedoch ohne Verständnis für die großartige Behandlung des Problems bei Plato. Wie eng er sich an seine Vorlagen angeschlossen hat, tut Pavlu durch eine Reihe von Vergleichen dar. Das Gespräch *περὶ ἀρετῆς* erweist sich als skrupelloses Plagiat. Der „Menon" wird wörtlich kopiert und an zwei Stellen wird aus dem „Alkibiades I" und der Apologie fast wörtlich abgeschrieben. Die Führung beider Gespräche ist sehr schablonenhaft und ganz unplatonisch: des Sokrates vielgerühmte Hebammenkunst versagt, und der unfähige Mitunterredner erweist sich als aller Belehrung unzugänglich. An Plato als Verfasser ist nicht zu denken. Auch die Annahme des Schusters Simon als Verfassers ist gänzlich ausgeschlossen, da dieser zu Lebzeiten des Sokrates schon ein erwachsener Mann und gewiß schon tot war, als die pseudoplatonischen

Dialoge „Minos" und „Alkibiades I" entstanden. Daß beide Gespräche auf einen Verfasser zurückgehen, wie Pavlu will, braucht aus der ähnlichen Stümperhaftigkeit beider nicht notwendig geschlossen zu werden. Jedes von ihnen kann einen anderen unfähigen Kopf zum Verfasser gehabt haben. Übrigens ist diese Frage gar nicht von Wichtigkeit.

Reval. P. Bokownew.

Olympiodori philosophi in Platonis Phaedonem commentaria edidit William Norvin. Teubner 1913.

Diese neue Bereicherung der Teubnerschen Bibliothek sei hier freudig begrüßt. Der Kommentar Olympiodors und unbekannter Verfasser zu Platos Phaedon war schon 1847 von Christoph Eberh. Finckh herausgegeben worden, doch hatte dieser Ausgabe eine minderwertige Handschrift zugrunde gelegen. Nichtsdestoweniger war es dem Herausgeber gelungen, viele Fehler der Handschrift zurechtzustellen. Der vorliegenden Ausgabe ist der codex Marcianus 196 zugrunde gelegt, der von J. L. Heiberg und dem Herausgeber untersucht worden ist. Eine Beschreibung und Geschichte dieser Handschrift gibt der Herausgeber in der Einleitung. Es erweist sich, daß auf den codex Marcianus alle übrigen Handschriften dieses Kommentars zurückgehen. Die Konjekturen Finckhs und anderer haben Beachtung gefunden. Der Text ist sehr übersichtlich angeordnet. Die im Text erwähnten Stellen aus Plato und anderen Schriftstellern sind am Fuße zwischen Text und kritischem Apparat angeführt.

Reval. P. Bokownew.

Platons Dialog Gorgias. Übersetzt und erläutert von Dr. Otto Apelt. Der Philosophischen Bibliothek Band 148. Felix Meiner, Leipzig 1914.

Seit 1911 bereichert Dr. Otto Apelt die Philosophische Bibliothek jährlich durch die Übersetzung eines Platonischen Dialogs. Theätet, Philebos und Phaidon folgten auf einander und wurden als vortreffliche Übersetzungen anerkannt. An sie reiht sich jetzt seine Übersetzung des Gorgias, und wie zu erwarten, steht sie den Übersetzungen dieser Dialoge an Genauigkeit, Klarheit und Verständlichkeit nicht nach. Wie schwer die Aufgabe einer Platoübersetzung ist, beweisen die zahlreichen Übersetzungen, bei deren Lektüre man nicht den echten unverfälschten Plato vor sich zu haben fühlt. In der vorliegenden Übersetzung des Gorgias, die alle früheren in den Schatten stellt, ist diese Aufgabe glänzend gelöst, und die farbenprächtige dramatische Lebendigkeit des Gorgias verfehlt nicht ihre Wirkung auf den Leser. In der Tat ist diese Gorgiasübersetzung ein Schatz, und es wäre ein großer Gewinn, den ganzen Plato in solchen deutschen Übersetzungen zu besitzen — ein Ziel, an dessen Verwirklichung die Philosophische Bibliothek in letzter Zeit mit erfreulichem Eifer arbeitet.

Die Einleitung gibt eine wertvolle Würdigung des Dialogs und eine Charakteristik der auftretenden Personen und erleichtert die Lektüre durch Angabe des Inhalts und der Gliederung des Gespräches. Die Anmerkungen sind knapp und inhaltreich.

Reval. P. Bokownew.

K. I. Λογοθέτης, ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος ἐν σχέσει πρὸς τοὺς προδρόμους καὶ τὴν ἐπὶ τὰ μετέπειτα ἠθικὰ φιλοσοφήματα ἐπίδρασιν αὐτῆς. Ἐν Ἀθήναις τύποις Π. Δ. Σακελλαρίου 1913. 372 Seiten.

Ein Buch über Plato in Platos Sprache! Die schöne, flüssige Darstellung liest sich leicht und angenehm, und hat den Vorzug vor den Darstellungen der Platonischen Philosophie in anderen Sprachen, daß Platos eigene Worte in ihr nicht als Fremdkörper hervortreten, sondern sich mit ihr zu einem Ganzen verschmelzen. Das Buch hält vollauf, was der Titel verspricht.

An den Anfang des Buches ist ein kurzer Abriß der ethischen Lehren der Vorgänger Platos gestellt. Obgleich die Vorsokratiker vorzugsweise Naturphilosophen waren, verdienen ihre ethischen Lehren doch Beachtung, insofern als sie die Ausgangspunkte späterer ethischer Systeme bilden. Nicht nur in ihren Naturtheorien, sondern auch in ihren ethischen Lehren stellen die griechischen Philosophen eine ununterbrochene Reihe dar, in der die Späteren sich auf die Früheren gründen und deren Lehren vervollständigen und fortsetzen. Die Ethik der Pytagoräer steht in engem Zusammenhang mit ihrer Seelen- und Seelenwanderungslehre. Sie fordern hauptsächlich ein Leben in Reinheit, Streben zum Guten und Abwendung vom Schlechten, damit die Seele Gott ähnlich werde. Diese Ethik entwickelte sich unabhängig von der Metaphysik der Pytagoräer, allein beiden gemeinsam ist der Gedanke der Ordnung. Der Verfasser wendet sich gegen die Auffassung, die Philosophie des Heraklit charakterisiere der Pessimismus. Die Welt ist die Verkörperung der schönsten Harmonie. Der Mensch hat die Möglichkeit, sich über die vernunftlose Natur zu einem glückseligen Leben zu erheben. Die Seele des Menschen ist nämlich ein Teil des göttlichen Feuers, und wenn der Mensch sie rein erhält, tritt sie nach seinem Tode in ein reineres Leben ein. Daraus ergibt sich für Heraklit die strenge Forderung eines sittenreinen Lebens, die fälschlich als Pessimismus ausgelegt wird. Im allgemeinen betrachtet, haben die Vorsokratiker wertvolle Lebensregeln und Sittenlehren aufgestellt, sie aber nicht in engen Zusammenhang mit ihren philosophischen Prinzipien gebracht. Weiter werden die Sophisten einzeln durchgenommen, und das Verhältnis des Sokrates zu ihnen festgestellt. Sokrates erscheint nicht nur in seiner Begriffsforschung als ein Vorläufer Platos, sondern schafft auch eine höhere Auffassung vom Wesen des Staates, die die Platonische Staatstheorie vorbereitet.

In ein paar Strichen wird die Platonische Ideenlehre gezeichnet, die von dem von Sokrates geschaffenen Begriff ausgehend sich dem Sein des Parmenides nähert. Hieran schließt sich die Lehre von der Tugend. Wie überall Zweckmäßigkeit und Schönheit auf Ordnung und Harmonie beruht, so machen auch die richtigen Verhältnisse der Seelenteile zueinander die Tüchtigkeit und Schönheit der Seele aus. Es gibt zwei Arten von Tüchtigkeit der Seele oder Tugend: die Tugend des täglichen Lebens, die durch Gewöhnung und Übung erworben wird, und sich auf die richtige Meinung gründet, und die philosophische Tugend, die auf Wissen beruht. Der Wertunterschied zwischen beiden Arten von Tugend entspricht dem Wertunterschied von Meinung und Wissen. Auch auf Grund einer richtigen Meinung können die Menschen die Wahrheit

sagen und das Rechte tun, wie die Wahrsager und Dichter, jedoch nur unbewußt. Die bewußte Tugend allein ist wahre Tugend. Sie richtet sich direkt auf das Gute, während die unechte, auf Gewöhnung beruhende Tugend das Gute um eines anderen willen, der Lust oder des Vorteils, anstrebt. Das Gute erkennen wir durch die Vernunft, die somit die Bedingung der Tugend ist. Die guten Handlungen des Menschen beruhen auf Wissen, die schlechten auf Unwissenheit. Die Tugend hat vier Grundformen, deren Wesen sich aus den Grundanschauungen der Platonischen Psychologie ergibt. Plato unterscheidet in der menschlichen Seele einen rationalen Seelenteil — die Vernunft, deren Tugend die Weisheit ist, und zwei irrationale Seelenteile, deren einer der begehrende, der andere der Mut ist, durch dessen Vermittlung, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verdorben ist, die Vernunft das Begehren im Zaum hält und lenkt. Die Tugenden des Mutes und des Begehrens sind die Tapferkeit oder Tatkräftigkeit und die Sophrosyne oder Besonnenheit. Diesen Tugenden schließt sich als vierte die Gerechtigkeit an, die nicht einem speziellen Seelenteil zukommt, sondern darin besteht, daß alle drei Seelenteile das tun, was ihnen zukommt, und sich mit einander in Einklang befinden. So gelingt es dem Verfasser, die fluktuierenden ethischen Lehren Platos in ein System zu bringen, nicht ohne aber manchen wertvollen Gedanken, der im Laufe der philosophischen Entwicklung Platos auftaucht und wieder verschwindet, dem System zuliebe aufzuopfern. Er erwähnt z. B. die Frömmigkeit nicht, die in Platos früherer Konzeption der Ethik als fünfte Tugend genannt wurde und im Staat nicht mehr als Kardinaltugend gilt, sondern als Unterart der Gerechtigkeit, nämlich als Gerechtigkeit den Göttern gegenüber, aufgefaßt wird. Aus der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die bei Plato einer langen Entwicklung unterworfen ist, hat der Verfasser ganz willkürlich nur einen Ausschnitt, und zwar das Resultat dieser Entwicklung, daß von den drei Seelenteilen allein die Vernunft göttlich und ewig ist, in sein System der Platonischen Ethik aufgenommen.

Ein Kapitel ist der Platonischen Staatstheorie gewidmet, wie sie sich im „Staat" darstellt. Nur im Staat ist Erziehung möglich. Ohne ihn wäre Tugend ein Ding des Zufalls. Die Tugend der Bürger ist das endliche Ziel des Staates. In einem wohleingerichteten Staate üben alle Bürger die Tugend und fliehen das Böse. Die Grundvoraussetzung für einen vollkommenen Staat ist die absolute Herrschaft der Philosophie und der Philosophen. Nicht das Wohl eines speziellen Standes, sondern das höchste mögliche Wohl des ganzen Staates muß nach Plato angestrebt werden. Es wird erreicht, wenn jeder Stand und jeder einzelne Bürger der Beschäftigung nachgeht, zu der er von Natur und durch Erziehung befähigt ist. Nur dann bewahrt der Staat seine Einheit. Ein großer Abschnitt des Kapitels behandelt sehr ausführlich die Erziehung, wobei der Verfasser stark betont, für wie wichtig Plato es erachtet, daß der Zögling zu einer monotheistischen Gottesanschauung erzogen werde. Diesem Ziel müssen auch Homer und Hesiod wegen ihres Polytheismus geopfert werden.

In zwei ferneren Kapiteln werden das gegenseitige Verhältnis von Lust und Einsicht und von Glückseligkeit und dem höchsten Gut dargelegt. Die

Einsicht allein ist nicht imstande, das Leben zu einem vollkommenen zu machen, dazu ist noch die reine Lust erforderlich. Reine Lust ist diejenige, die unserer Natur angepaßt ist und sich mit allen Tugenden der Seele verträgt. Das beste Leben ist das, in dem Lust und Einsicht richtig gemischt sind. Die Lust ist etwas Relatives und als solches nach Platos Anschauung von untergeordneter Bedeutung. Nicht jede Einsicht kann gleichen Wert beanspruchen, den höchsten Wert hat die methodische Erkenntnis des Wahren und Unveränderlichen, die allein das Maß für die richtige Mischung von Einsicht und Lust liefern kann. Dieses Unveränderliche und Wahre ist das höchste Gut. Als das höchste Gut wird von den Menschen am häufigsten die Glückseligkeit angesehen, und das, was zu ihr führt, bezeichnen sie als gut. Diese Meinung ist falsch, und daher werden Reichtum, Macht und Gewalttätigkeit fälschlich „gut" genannt. Gewalttätigkeit, Ungerechtigkeit und alle Schlechtigkeit sind Krankheiten der Seele, und die mit ihnen behafteten sind unglücklich, weniger unglücklich, wenn sie Strafe erleiden und besser werden. Um glückselig zu werden, muß der Mensch die seelische Vollkommenheit und Gottähnlichkeit anstreben. Deren Grundvoraussetzung aber ist das absolut Gute.

In diesen beiden Kapiteln ist es ganz besonders störend, daß der Verfasser dem in stetiger Wandlung begriffenen Gedankenleben Platos zum Trotz ein einheitliches System der Platonischen Ethik aufstellen will. Er trägt das Material dazu aus den verschiedensten Perioden des Platonischen Denkens zusammen, aus „Gorgias" und „Philebos", aus „Phaidon" und „Staat", und so werden die transzendenten und immanenten Tendenzen innerhalb der Platonischen Ethik nicht in das rechte Licht gerückt. Eine gesonderte Betrachtung widmet der Verfasser nur der letzten Stufe in der Entwicklung der Platonischen Ethik, die in den „Gesetzen" zutage tritt. Das Schlußkapitel behandelt die Nachwirkungen der Platonischen Ethik. Ihre Wirkung geht weit über die Akademie, Aristoteles, die Stoiker und den Neupythagoräismus hinaus. Auch Epikurs Ethik zeigt Verwandtschaft mit Platonischen Gedanken. Der energischste Vertreter der Platonischen Ethik im ersten nachchristlichen Jahrhundert war Plutarch. Das Ziel des Lebens ist nach ihm eine Erhebung zur Gottheit. In seiner Auffassung von der Gottheit schließt er sich an Plato an. Gott ist das unveränderliche, wahrhaft Seiende, das absolut Gute, die reine Vernunft. Dabei läßt Plutarch die Volksreligion gelten, indem er die Götter des Volkes als verschiedene Namen einer Gottheit deutet. Philo vollzieht die Synthese zwischen der Platonischen Philosophie in der Gestalt, die sie in Alexandrien zu seiner Zeit angenommen hatte, und der jüdischen Theologie. Plotin geht von Philo aus und bildet die Platonische Lehre, ihre mystischen Tendenzen hervorhebend, fort. Von Plato weicht er darin ab, daß er das Ziel des Lebens nicht in einer durch die Tugend vermittelten größtmöglichen Annäherung an Gott, sondern in einer Vereinigung mit Gott in der Ekstase sieht. Elemente des Platonischen Denkens gehen in die christliche Ethik über und werden in ihr Jahrhunderte lang verarbeitet. Endlich nimmt Leibniz den Pytagoräisch-Platonischen Gedanken von der Annäherung an Gott als dem Ziel menschlichen Strebens nach Vollkommenheit auf.

Reval. P. Bokownew.

Max Schlesinger, Geschichte des Symbols. Ein Versuch. Berlin, Verlag von Leonhard Simion Nf. 1912. 474 S.

Dieses Buch ist in doppelter Hinsicht bewundernswert: wegen seiner unglaublich reichhaltigen Materialsammlung, die aus allen möglichen Gebieten hervorgeholt worden ist und wegen der großartigen philosophischen Beleuchtung, in welche dieses Material gestellt ist. Doch ist es ungemein schwer, die Leistung dieses Werkes, welches als „ein Versuch" bezeichnet ist, präzise zu bestimmen. Dem Verfasser ist offenbar die Aufgabe, die er sich gestellt hat, ins Ungemessene gewachsen, denn die Stoffanhäufung hat ihn überflutet. Die Aufgabe ist schlechterdings riesig und mannigfaltig, da sie einem Ozean von allerlei Tatsachen gegenübersteht. In der Vorrede lesen wir: „Wenn nämlich in der Tat diese Untersuchungen ihren Zweck völlig erfüllten, so würden sie die Erkenntnis des Geisteslebens ganz erheblich vermehren, indem die letzten Endes nichts Geringeres erreichten als die Scheidung alles Erlebens in Trug und Wirklichkeit, in Sein und Schein" (S. 1). Es gilt demnach „das Symbolische zu kennzeichnen", „das Trügerische der Einbildungswerte zu erkennen" (1). Mitten im Buch schwingt sich der Verfasser zur Idee einer besonderen (bereits im Mittelalter geforderten) Symbolwissenschaft auf und sagt: „Sie erklärt nicht nur viele Geschehnisse der Welt- und Kulturgeschichte (beide im weitesten Umfang gedacht), sie gibt auch die Antwort auf Fragen, welche die Menschheit immer noch und manche erst von neuem bewegen; sie ist in ihren letzten Zielen berufen, eine Weltanschauung herbeizuführen, in der aktenmäßig Sein und Schein auseinander gehalten werden . . ." (102). An einem anderen Orte wird endlich diese Aufgabe zu einer philosophischen verklärt: „Die Philosophie hat über das Symbol auszusagen, sie sucht seinen Ursprung zu ermitteln, sein Vorkommen zu begründen, seine Notwendigkeit zu erweisen, den Begriff zu umschreiben, sein Wesen zu erklären . . . Ästhetiker und Rechtsgelehrte, Mythologen und Geschichtsschreiber, Theologen und Sprachforscher, Kunstgelehrte und Psychiater kehren andere Wesensseiten des Symbols hervor — nur der Philosoph ist gehalten, den Begriff so zu fassen, daß alle seine Erscheinungsformen dadurch gedeckt werden" (55). Schon hieraus ersehen wir, daß das über den Trug Gesagte nicht tragisch zu nehmen ist; sagt doch der Verfasser selbst: „Es wäre ein unersetzlicher Verlust für die Menschheit, ihre Symbole zu verlieren" (2), und er zeigt — dies ist auch seine Aufgabe — „daß sich das Symbolwort und der Symbolbegriff durch viele Zeiten und Völker bis in die Gegenwart erhalten hat" (37), wir können aber seiner Übereinstimmung gewärtig noch hinzufügen: auch die bewußte und gewollte Symbolbildung. Neben dieser systematischen Problemstellung finden wir noch eine geschichtliche. In der Vorrede erklärt der Verfasser, daß „der vorliegende Stoff nicht um seiner selbst willen aufgespeichert wurde, sondern lediglich um Werden, Sein und Ablauf der Symbolik in der jeweiligen Beleuchtung zu zeigen, um das Wesen des Symbols zu begreifen" (3). Mitten im Buch finde wir folgende große geschichtliche Konstruktion vor: „In drei große Abschnitte meinen wir die Geschichte des Symbols teilen zu dürfen; der erste umfaßt den unermeßbaren Zeitraum, in dem es neben der Sprache eines der wesentlichsten Ausdrucksmittel war; — der zweite die geschichtlich bekannte

Zeit, in der es durch Einfühlen und Denkarbeit Lebensform und Lebensinhalt bildete; — der dritte und jüngste umfaßt die Gegenwart, in der es zwei ganz verschiedene Aufgaben erfüllt, einerseits nämlich der Kürze, der Bequemlichkeit, der internationalen Verständlichkeit dient, dann aber als Hinaufrückung alles Erlebens zu idealer Vollendung strebt" (185). Diese Ansicht ist als eine Hypothese wohl annehmbar. Mit ihr ist noch eine andere Ansicht über das geschichtliche Anschwellen und Nachlassen der Symbolbildung verbunden, die sich in den anschließenden Worten kundgibt: „Wie der Ablauf des Menschenlebens nicht die einzelnen Altersstufen jäh scheidet, wie im hohen Alter sich bisweilen Jugendgefühle regen, in der Jugend unerwartet frühe Reife hervorbricht, so findet sich im Leben des Symbols manches Hinüberschwanken von der einen Stufe auf die andere: ein Zurückgreifen fortgeschrittener Zeiten in die Kindheit des Symbols, ein Ahnen späterer Aufgaben in seiner frühen Jugend" (185). Es tut dem keinen Eintrag, wenn der Verfasser einmal urteilt: „Die symbolische Bedeutung pflegte man erst dann zu erkennen, wenn die Erscheinung am Erlöschen war" (2) und ein andermal hingegen von der Zeit der anschwellenden „symbolischen" Betätigung sagt: „Aber diese Zeit gebiert regelmäßig das Streben, sich auf sich selbst zu besinnen, das Wesen des Symbols zu erforschen, seinen Formen nachzuspüren, seine Erscheinung zu studieren" (102). Und noch eine andere Problemstellung kann in dem Buche gefunden werden. Der Verfasser unternimmt, „erstens die natürlichen Bedingungen aufzuweisen, durch die das Symbolbilden im menschlichen Körper ermöglicht wird, ferner das Symbolisieren als sinnbildlichen Vorgang in die Betätigung des Seelenlebens einzureihen, endlich Krankheits- und Traumerscheinungen von symbolischer Eigenart namhaft zu machen" (38). Dieses Problem unterscheidet sich von den anderen dadurch in dem Buche, daß es in einem besonderen Kapitel eine Behandlung erhält, während jene auf das Ganze sich beziehen, ohne daß von ihnen außer den oben angeführten Stellen mehr die Rede ist.

Wir kommen nunmehr zur Behandlung des Stoffes, welcher das Werk füllt. Der Verfasser sagt in der Vorrede: „Wir haben der philosophischen Behandlung unserer Aufgabe die geschichtliche Darstellung vorgezogen . . . Von einer methodischen oder enzyklopädischen Verarbeitung der Sachsymbolik haben wir abgesehen, da erstens eine nicht geringe Zahl älterer und neuerer Sammlungen, ja derartige Arbeiten aus allerletzter Zeit vorliegen, da ferner kaum etwas in der weiten Welt vorhanden ist, das nicht zum Symbol gedient hat, oder doch hätte dienen können" (2). Doch müssen wir sagen, daß die Behandlung sowohl methodisch, als auch enzyklopädisch, wie geschichtlich zugleich ist. Methodisch ist sie eben, weil sie geschichtlich ist und enzyklopädisch muß man sie nennen, weil sie kein Gebiet des Symbols außer acht läßt. Nur müssen wir die Behandlung unsystematisch nennen. Das Werk hat drei Teile: Der erste „Einführung in die Symbolik" enthält zwei Kapitel: „Die Wortgeschichte des Symbols" und „Naturgeschichtliche Grundlagen des symbolischen Vorkommens" (enthaltend Physiologisches und Psychologisches), der zweite Teil enthält zwei Kapitel: „Philosophie und Symbolwissenschaft" und „Ästhetik", endlich der dritte Teil heißt „Die Symbolerscheinung" und ent-

hält sieben Kapitel: „Symbolische Stufen und Symboldeutung im Altertum“ „Rechtssymbolik“, „Die Religion — ein Symbolgebilde“, „Das Symbol in Plastik und Malerei usw.“, „Symbolik in der Baukunst“, „Aus der Sprachsymbolik“, „Symbolik im Menschenleben“. Schon an diesen Überschriften ist zu sehen, wie ungenügend die Gruppierung ist. Durch einfache Umstellung des Stoffes, die sich aufdrängt, würden wir folgende Teile erhalten: 1. Wortgeschichte des Symbols, 2. Tatsachen der Symbolik im Recht, in der Sitte, in der Religion, in der Kunst, in der Sprache, in der Wissenschaft und Philosophie, 3. Theorien des Symbols (physiologische, psychologische, ästhetische, erkenntnistheoretische usw.). Ein tieferer Grund, warum der Verfasser nicht so eingeteilt hat, liegt darin, daß er die bewußte und unbewußte Symbolbildung, die Auffassung und die Hineinprojizierung, die Tatsache der Erklärung und die Erklärung der Tatsache des Symbols nicht rein voneinander gesondert hat. Doch verzeiht man es gern dem Verfasser, welcher mit erstaunlicher Bewanderung auf den verschiedensten Gebieten und in der ungeheuren Literatur Gedanken und Tatsachen zu holen weiß. Oft sind es Zitate, vielfach auch Referate, manchmal hübsche kleine Monographien, wie z. B. über die Ansichten Creuzers (105—114) oder Goethes (165—174). Es ist dem Leser anheimgestellt, die angeführten Gedanken und Tatsachen an der Wortgeschichte und an den Theorien des Symbols zu messen. Der Verfasser versteift sich durchaus auf keinen bestimmten Sinn, und dies ist ein Vorzug und anderseits ein Mangel des Werkes. Er erklärt: „Die vielfache Bedeutung des Symbolbegriffs nötigt immer wieder, sich mit dem Wortgebrauch für das zur Behandlung stehende Gebiet von neuem zu beschäftigen und ihnen eine für das betreffende Einzelgebiet passende Erklärung zu finden“ (38).

Über die Sammlung des Werkes gibt das Register Rechenschaft, in welchem gegen 2½ Tausend Autornamen und Symboldinge verzeichnet sind. Vieles ist natürlich unbeachtet geblieben, vieles ist zu kurz gekommen. So z. B. vermissen wir den Namen Carlyles, des Philosophen der symbolischen Weltanschauung, viel zu wenig ist auf die Symbolbetätigung der Naturvölker, von welcher wir nicht wenig als Erbschaft behalten, Rücksicht genommen, nicht genug ist die Astralsymbolik herangezogen, sowie die diese betreffende Theorie von Dupuis, welche neuerdings weiter ausgebaut wird, nur flüchtig oder gar nicht ist von symbolischen Bräuchen, wie vom Los, vom Zweikampf, vom Gruß usw. die Rede, in dem Gebiet der Vorurteile wäre sehr viel zu finden, es wäre der symbolische Wert der Attitude, der Körperhaltung, der Körperform, der Gebärde, sowie der mit dem Körper verbundenen Gegenstände zu erörtern. Der Verfasser weiß gut, daß er nicht alles erschöpft hat und er bittet um Unterstützung für seine fernere Arbeit, welcher man mit Spannung entgegenzusehen allen Anlaß hat. Das Buch eröffnet eine Welt, welche dem Philosophen ein unermeßliches Feld zur Bearbeitung bietet. Es leitet zu einem philosophischen Problem von weittragendster Bedeutung hin, welches streng empirisch gelöst werden kann und muß. Freilich muß dieses Problem als ein philosophisches gefaßt werden. Es will uns scheinen, daß es in dem geschaffenen oder dem vermeintlichen „Trug“ besteht, welcher erkenntnistheoretisch zu erklären wäre. Dr. J. Halpern (Warschau).

Dr. M. Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus. 2 Bände. 428 und 840 S. 1909 und 1912, Verlag der C. H. Beckschen Verlagsbuchhandlung.

Das Werk macht den Eindruck, als ob es etwa auf einer entfernten Insel bei gänzlichem Fehlen von Hilfsbüchern aus der Erinnerung geschrieben wäre, und dazu von einem Verfasser, der ungefähr aus Hegels Zeit stammt und nichts darüber hinaus weiß — ausgenommen, daß gegenwärtig wieder Idealismus in den Schwung kommt, demnach an die Tradition anzuknüpfen hat. Es ist eine populäre Erzählung darüber, was die größten Idealisten gedacht haben, ohne Bezugnahme auf ihre Werke und lebendige Beziehungen, nicht eine Darstellung eigentlich, sondern eine Besprechung und Charakterisierung der Ideen, einfach eine Plauderei mit poetischen Zitaten reich geschmückt, nicht einmal eine Darlegung, was der Verfasser gelernt hat. Wer die Geschichte aus Lehrbüchern kennt, der wird nichts Neues erfahren, der sie aber nicht kennt, dem wird es schwül werden, daß es viel zu erfahren ist. Da man bei jeder Erzählung geneigt ist, von vorn anzufangen, möglichst von Adam und Eva an, so beginnt der Verfasser mit — Parmenides und durchläuft die alten Griechen, berührt das christliche Mittelalter und auch die Naturphilosophie der Neuzeit, wobei er Taurellus und Cusanus unbeachtet läßt, wird bei Descartes, Spinoza, Leibniz und der Aufklärung ausführlicher, dann erinnert er sich noch kurz an die deutsche Mystik und gelangt endlich — es ist schon S. 259 — zu Hamann und Jacobi, dann kommt Winckelmann und Lessing, vorkritischer Kant und Herder, Sturm und Drang und der erste Band ist beschlossen. Im zweiten Band ist in breitem Redestrom von Kant, Fichte, von dem neuen Spinozismus, von Klassizismus und Romantik, Schelling und Hegel die Rede. Mit dem bloßen Auge kann der Verfasser natürlich nur die Sterne erster Größe erblicken. Von solchen wie Niethammer, Eschenmayer, Beck, Bardibi, Schwab, Ast, Rixner, Oken, Solger, Hülsen, Molitor usw. ist keine Erwähnung getan, ja es sind Fries, Baader, Görres, Krause ganz übersehen worden. Friedrich Schlegel und Schleiermacher sind keiner Abschnitte gewürdigt worden. Um irgend eine Untersuchung oder auch eine Durchführung einer Idee handelt es sich gar nicht, vom Nachweis irgend einer Entwicklung ist keine Spur. Der Verfasser reitet auf dem Gegensatz des Subjektiven und Objektiven munter umher im Glauben, daß er etwas klar macht, um so mehr, als er wähnt, in diesem Gegensatz die Idee der Kultur zu besitzen. Denn das Wesen der Kultur besteht nach ihm darin, daß „indem der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven stets lebendig bleibt, doch beide sich immer durchdringen und zur Einheit werden" (Bd. I, 87), wonach es auf eine Vermischung und Verwechslung ankäme, die im Wahnsinn ihre Vollendung hätte. Es tut eben eine theoretische und geschichtliche Aufklärung über diese vieldeutigen Ausdrücke not, wie auch über die Terminologie des Idealismus überhaupt, die der Verfasser als Gläubiger einfach übernimmt, ohne dem historischen Verständnis zu dienen. Aber eine Aufklärung erhalten wir, die uns der weiteren Besprechung enthebt. Im Prospekt, welcher das Werk ankündigt, lesen wir: „Das Werk will keine gelehrte Monographie sein,

sondern wendet sich an die weiteren Kreise der Gebildeten". Diese werden wohl aber die Schriften von Julian Schmidt, Haym, Dilthey, Kircher usw. gelesen haben oder werden besser tun, sie zu lesen.

Dr. Halpern (Warschau).

Benedict Lachmann, Protagoras, Nietzsche, Stirner. Ein Beitrag zur Philosophie des Individualismus und Egoismus. Berlin, 1914, L. Simion Nf. 8°, 71 S. 1,50 Mk.

Leider sind die einzelnen Teile dieses Aufsatzes nicht gleichwertig durchgearbeitet. Worin die Lehren der drei Individualisten zusammenhängen, worin die eine auf der anderen fußt oder über sie hinausgeht und sie weiterfortführt, das ist zwar richtig gesehen, aber nicht mit gleichem Glücke dargestellt. Wohl bei Protagoras und Nietzsche — nebenbei seien die mehrfachen feinen Bemerkungen über die ewige Wiederkehr und den Übermenschen besonders hervorgehoben. Bei Stirner aber verliert sich der Verfasser in eine unnötig reiche Zitatensammlung aus dem Einzigen und läßt den kritisch sichern Blick gegenüber den Worten seines Lehrers vermissen.

Trotz diesem Mangel könnte die Arbeit sehr wohl gelten, wenn ihr Zweck nur der sein soll, den erwähnten Zusammenhang oder Unterschied bei den drei behandelten Denkern darzulegen. Lachmann will aber darüber hinaus der Lehre des Egoismus selbst das Wort reden, und dagegen muß — so kurz es auch nur geschehen kann — einiges gesagt werden, da es sich zugleich auch gegen Stirner richtet.

Der Egoismus ist mit einem seiner Hauptsätze schon in sich selbst widerlegt. „Die Auflösung der Gesellschaft in jeder Form, Staat, Nation, Volk, Familie, Menschheit usw. ist die notwendige Voraussetzung dafür, daß der Einzelne, der Egoist zu seinem Rechte kommt, sein ganzes wirkliches Leben lebt." Ein Rückblick in die Geschichte lehrt aber, daß kein Einzelner ohne die Gesellschaft zu seinem Rechte gekommen ist oder kommen kann, daß vielmehr jede kleine wie große Form der Gesellschaft als ein Versuch zur Möglichkeit geschaffen worden ist, den Einzelnen ihr Recht zu geben. Sein ganzes wirkliches Leben lebt der Einzelne eben nur in der Gesellschaft. Aber neben diesem schwerwiegendsten Einwand stehen noch andere unbeantwortete Fragen. Weder Stirner noch Lachmann wissen zu sagen, was denn eigentlich für den Einzelnen „seine Sache" sein soll oder sein kann. Die landläufige Bedeutung des Wortes Egoismus trifft nicht den wirklichen Kern; das soll gern zugegeben werden. Sinnlichkeit, Leidenschaft „ist keine Eigenheit, ist Sklaverei", ja auch das kann noch zugegeben werden, daß es auch jede völlige Hingabe an ein Gefühl nicht ist. Aber nun sollen es auch meine Urteile, meine Gedanken nicht sein. „Verliere Ich die Macht an sie, so beherrschen sie Mich, benutze Ich sie aber als mein Eigentum, mit dem Ich nach meinem Willen schalten kann, so sind sie Meine Sache". Was heißt das aber? Es ist eine Erklärung, die nichts erklärt. Was ist denn „mein Ich"? Was ist denn „mein Wille"? Was sagt mir dieser vageste Begriff! Als ob nicht jedes ernste Wollen, das ich fasse, in gleicher Weise mich zum Knechte seines Zieles machte!

„Jahrtausende haben sich die Menschen gemüht und gestrebt, den ‚Sinn des Lebens' zu begreifen, ihr Leben auszufüllen, und stießen an den harten Widerstand der Welt. Hunderte von Systemen wurden erdacht — aber die Verwirrung wurde immer größer! Millionen Menschen strebten, die ‚idealen Vorbilder' zu erreichen — aber Keinem gelang es! Soll uns dieses Fiasko der bisherigen Menschheitsgeschichte nicht soviel gelehrt haben, daß es mit den erträumten ‚Idealen' nicht geht?" Selbst wenn das wahr sein sollte — aber Lehrer wie Schüler bleiben den Beweis dafür schuldig —, sie tun es ja nicht anders; sie lösen nur auf und können einen positiven Aufbau auch nicht geben. Und sprechen sich selbst damit das Urteil. „Müßiges Sinnen — solches zu wollen, müßiges Sehnen, der Welt einen Stempel aufdrücken zu wollen, ein Dach für Alle schaffen zu wollen, ein System ausdenken zu wollen, in das Alles hineinpaßt, was es an Wünschen, Gedanken, Begierden gibt!" Wollen sie selber das nicht? Wozu dann ihre Bücher? Sie widersprechen es zwar. „Der Egoist ist kein höheres Wesen und keine fixe Idee! Er ist überhaupt kein Wesen, er ist — Ich — wenn Ich will, und Du — wenn Du willst. Kein Wort ist dem Egoisten so verhaßt, widerspricht so sehr seinem Sinne, wie das Wort: Du sollst." Aber sogleich heißt es weiter: „Nur zeigen, in welchen Vorurteilen wir befangen sind, und welche fixe Ideen uns beherrschen, das ist die Vorarbeit; und der Sinn: das Streben, als Ich zu leben, soweit Ich es vermag, und, wenn Ich ein Interesse daran habe und will, die Anderen zu überzeugen, daß sie, wenn sie sich zu meiner Meinung bekehren, ihr Interesse besser wahren." Wenn sie ein Interesse daran haben! Sie müssen es ja haben und wollen. Ohne den Versuch einer Überzeugung der Anderen hat das Streben, als Ich zu leben, keinen Sinn, weil keine Möglichkeit. („Stört Ihr Unsere Kreise nicht, so geht Ihr Uns Nichts an"!) Mit jeder Überzeugung aber geben sie den Anderen auch das Soll, nach dieser Überzeugung zu leben, also hier „als Ich zu leben". Trotz aller Widerrede — auch der „Einzige" ist eine fixe Idee. „Begreifen sollten die ‚Ideenjäger' endlich, daß sie ihr Streben an eine ‚fixe Idee' hängen, und daß sie, da ihnen die Macht dazu fehlt, auch kein Recht haben, von Anderen Anerkenntnis ihrer ‚fixen Ideen' zu verlangen. Es wirkt lächerlich und ist nicht geschmackvoll, sich über die Unzugänglichkeit Anderer den eigenen ‚Ideen' gegenüber zu beklagen." Es kehren sich, eben wie bei Stirner, leider so viele Worte des Verfassers gegen ihn selbst. Denn was ist der nächste Satz schon anderes als eine solche Klage: „Es erscheint mir als die größte Ungeheuerlichkeit der Weltgeschichte, daß die Menschen stets und zu allen Zeiten an ‚fixen Ideen' hängen geblieben sind..." — Der Wert der Dinge ist nichts, als was wir selbst den Dingen beigelegt haben — so sagen wir mit dem Verfasser; aber wir sagen noch mehr: darin eben sehen wir den Wert unseres Seins und Lebens überhaupt.

Berlin. Fritz Peters.

Oskar Kraus, Platons Hippias minor. Versuch einer Erklärung. Prag, 1913, Taussig & Taussig. VIII, 62 S. 2 Mk.

Mit diesem Versuch einer Erklärung gibt Kraus einen äußerst wichtigen Beitrag zur Sokrates-Plato-Forschung: nichts weniger nämlich als den end-

lichen und endgültigen Entscheid über den so verschieden ausgelegten und beurteilten Dialog. Er weist unwiderleglich nach, daß ihm die Zugehörigkeit zu den Platonischen Schriften nicht nur nicht abgestritten werden darf, daß er vielmehr durchaus als ein mit aller Sorgfalt, Feinheit und Einheitlichkeit ausgearbeitetes logisches Übungsstück angesehen werden muß, das allerdings als typisches Beispiel peirastischer Überredungskunst zunächst wohl nur zum Gebrauch für seine Schüler verfaßt sein mag, aber darüber hinaus zur Übung philosophischen Denkens überhaupt sich vortrefflich geeignet zeigt und ganz gewiß nicht ein erstes, unreifes Jugendwerk des Philosophen sein kann, das seiner Größe etwa gar unwürdig wäre. Als positives Ergebnis dieses Werkes stellt sich heraus: „die Lehre, daß dem Wissen vom Guten eine determinierende *δύναμις* zukommt und daß diese sich von jenen *δύναμεις*, welche die Sophisten à la Hippias verleihen wollen, gar sehr unterscheidet, und daß alles Wissen Scheinwissen ist, das nicht einmal so viel weiß, daß man dieses Wissen vor allem anzustreben habe" (S. 49).

Kraus hat die schwierige Aufgabe gelöst, diesen rätselhaften und auch den aufmerksamen Leser so überaus leicht verwirrenden Dialog restlos aufzuklären, besonders durch die festgehaltene Beachtung des folgenden, für die Ethik überhaupt wichtigen Bedeutungsunterschiedes: „*δύναμις* im Sinne der Kraft, die den Willen bestimmt, und *δύναμις* im Sinne der Kraft, die dem Willen selbst innewohnt" (S. V). — Die reichlich vorliegenden Schriften über den Hippias minor hat Kraus alle eingesehen und berücksichtigt, seine Abweichungen stets begründet. — S. 20, Z. 4 v. u. muß es heißen: diese Handlung nicht unterlassen hätte; Anmerkung 2 S. 37 ist verdruckt.

Fritz Peters-Berlin.

Franz Boll, Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Geschichte der Zahlen mit einem Anhang über die Schrift von der Siebenzahl. Leipzig u. Berlin, Teubner. 1913. 57 S., mit 2 Taf. 2,40 Mk.

Seine erstaunliche Belesenheit in der großen zum Thema gehörenden Literatur — in den alten und neuen Quellen so gut wie in den Schriften über sie — läßt Boll seinen Aufsatz interessant genug gestalten, der neben der Richtigstellung mancher bisherigen Irrtümer auch viel Neues bringt, so daß wir ihm nichts mehr zuzufügen wissen. Aber unserer Meinung nach gehört die ganze Arbeit wohl mehr vor das Forum des Literar- und Kulturhistorikers als vor das des eigentlichen Philosophen, woran der kurze Ausblick auf Shakespeare und Schopenhauer nichts ändert. Fritz Peters-Berlin.

Fritz Conrad, Die Quellen der älteren, pyrrhonischen Skepsis. 34 S. Diss. Königsberg.

In Betracht kommen nach Conrad nur Demokrit und die Sophisten. Er lehnt Hirzels Beweise für die Abhängigkeit von Demokrit mit Recht ab, läßt aber als eine wesentliche Übereinstimmung die gleich hohe Schätzung der Medizin gelten. Bei den Sophisten findet er als gleich wesentliche Übereinstimmungen das Wanderleben (Timon) und die Vortragsweise (Pyrrho und Timon), die Anwendung der Antithese *νόμῳ — ἀληθείᾳ* auf ethischem

Gebiete (Gorgias, Hippias), des Ausdruckes *οὐ μᾶλλον* und der Antilogien (Protagoras). Es gelingt Conrad auch, die Bekanntschaft mit Lehren des Protagoras für Pyrrho als historisch höchst wahrscheinlich, für Timon als sicher zu erweisen.

Wir können aber der Arbeit nicht die gewollte Bedeutung zuerkennen. Aus allen solchen Übereinstimmungen, zumal der Schätzung einer Wissenschaft, die zu jener Zeit überhaupt in hohem Ansehen stand, dem Wanderleben und der Vortragsweise, die durch das Wirken der Sophisten allbekannt geworden waren (was desgleichen doch auch für den Gebrauch bestimmter philosophischer Ausdrücke gelten muß), — aus allen solchen Übereinstimmungen und Anklängen läßt sich doch nur auf die Bekanntschaft der Skeptiker mit den Lehren ihrer Vorgänger schließen, nicht aber ein Beweis führen, daß diese für sie tatsächlich die Quellen ihres philosophischen Wissens waren.

Fritz Peters-Berlin.

Siegfried Kriegbaum, Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen. Paderborn, Schöningh. 1913. VIII, 105 S.

Wer mit der griechischen Geschichte und Literatur nur einigermaßen vertraut ist, wird in der als 13. Heft der Stölzleschen Studien zur Philosophie und Religion erschienenen Arbeit Kriegbaums kein neues Ergebnis finden. Mit umständlicher Ausführlichkeit, die in ihren steten Wiederholungen und Verweisungen leider oft genug zur Weitschweifigkeit wird, legt der Verfasser in dem fast die Hälfte der Abhandlung beanspruchenden ersten Kapitel die Anschauungen des Kallikles und ihre Verbreitung dar und weist dann nach, daß für sie keine „papierene Vorlage" als Quelle anzunehmen ist, sondern daß sie „im Buch der Geschichte ihrer Zeit niedergeschrieben" waren. Das ist meines Wissens auch niemals anders gesagt worden. Über die im Inhaltsverzeichnis für den Schluß versprochenen „Kallikleischen Anschauungen bei anderen Völkern" erfahren wir nichts; daß auch Nietzsche, wie in der Einleitung kurz behauptet wird, „seine Anschauungen gewissermaßen schon in der Praxis vorgebildet fand", bleibt unbewiesen. Es ist eine wichtig genommene Arbeit ohne Belang.

Fritz Peters-Berlin.

Georg E. Burckhardt, Individuum und Allgemeinheit in Platos Politeia. Halle, Niemeyer. 1913. 66 S. 1,80 Mk.

Es ist eine geschickte Zusammenstellung alles dessen, was Plato über das Verhältnis zwischen Individuum und Allgemeinheit in seiner Politeia, im Zusammenhang auch mit seinen übrigen Schriften, gesagt hat — leider nicht mehr, auch da nicht, wo Burckhardt über die Ähnlichkeit von Platos Problem mit Problemen der Gegenwart spricht, da er es an jedem kritischen Versuch fehlen läßt. Es ist schade, daß er ihn uns vorenthalten hat, da er sich reichlich befähigt für ihn zeigt. Aber die kleine Schrift mag auch ohne eine solche Erweiterung immerhin als eine gute Einführung in Platos Gedanken ihre Geltung haben und bei denen, die solche Einführungen brauchen, Dank ernten; sie lernen dann hoffentlich bald, daß es, wie Burckhardt selber sagt, „keine bessere Hilfe zur Vertiefung in dies Meisterwerk gibt, als still auf den Meister selbst zu hören."

Fritz Peters-Berlin.

Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters, nach Problemen dargestellt von D. Neumark. Anhang zum 1. Bande, Kapitel: Materie und Form bei Aristoteles. Berlin, Reimer 1913. (V u. 108 S.)

Eine polemische Schrift, eine sehr polemische! N., von dessen großangelegter Geschichte der jüdischen Philosophie nun schon zwei stattliche Bände vorliegen, beschäftigt sich mit einem Kritiker seines Werkes, J. Husik, der auch in dieser Zeitschrift zu Worte kam. Er ist mit den Taten und Meinungen seines Rezensenten höchst unzufrieden. Wie unzufrieden, das lehrt — um nur eine Stelle herauszugreifen — der Schluß seiner Schrift: „Ich kann H. nicht als wissenschaftlichen Gegner betrachten. Jetzt noch weniger, als früher: Die Pseudoerwiderung H.s ist das frivole Attentat eines verzweifelten literarischen Freibeuters ohne Wissen und Gewissen auf ehrliche hingebungsvolle wissenschaftliche Arbeit. Ich habe für H. nur einen ernsten Rat: Dieses verächtliche ‚Geschäft', so erfolgreich es auch erscheinen mag, einfach aufzugeben und sich ehrlicher Arbeit zu widmen. Der Weg ehrlicher Arbeit ist etwas langwierig, der Erfolg kommt nicht so rasch, aber wenn er kommt, ist er ehrlich verdient und — dauerhaft." — Wer ein Interesse an dem Streit zwischen Neumark und Husik nimmt, der ja z. T. auf den Blättern dieser Zeitschrift ausgefochten wurde, mag die Schrift lesen, die mit der Polemik die fruchtbarere Absicht verbindet, die von dem Verfasser in seiner Darstellung von Materie und Form gegebene Aristoteles-Interpretation in Detailfragen fortzuführen.

Dr. Max Wiener-Stettin.

Al-hidaja ila faraid al-qulub des Bachja ibn Josef ibn Paquda aus Andalusien. Im arab. Urtext zum ersten Male nach der Oxforder und Pariser Handschrift sowie den Petersburger Fragmenten herausg. von Dr. A. S. Yahuda. Leiden, Brill 1912.

Eine Besprechung der Yahudaschen Edition an diesem Orte muß es sich versagen, die Leistung des Philologen zu beurteilen, sondern kann nur der tiefgreifenden Analyse der Quellen gelten, die der Herausgeber dem arabischen Text voranschickt. Das Buch Bachjas, eines der standard-works der arabisch-jüdischen Religionsphilosophie, das bisher nur in der hebräischen Übersetzung des Jehuda ibn Tibbon zugänglich war, verdiente seine Herausgabe im ursprünglichen Gewande nicht bloß um der Bedeutung willen, die gerade ihm vor anderen in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie der Juden zukommt, sondern vor allem auch darum, weil die Eigenart des Autors und seines Übersetzers eine gründliche Erfassung des ursprünglichen Sinnes tatsächlich nur durch die Einsicht in den Urtext eröffnet.

Yahuda zeigt an einer Fülle von Beispielen, wie stark der hebräische Text nach dem Original zu korrigieren, und wie sehr bisher das Verständnis Bachjas durch Unkorrektheiten und Lücken der Übertragung beeinträchtigt worden ist. Schon in seinen „Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitab al-Hidaja usw." war Yahuda eben auf Grund des arabischen Urtextes zu der Ansicht gekommen, daß nicht die Abhandlungen der „Lauteren Brüder" als die unmittelbare Quelle wesentlicher Stücke der Lebensansicht Bachjas in Anspruch zu nehmen sind, sondern daß die „Herzenspflichten"

vor allem den Stempel Gazalischer Weltbetrachtung tragen. So glaubte Y., die Blüte Bachjas um 50 Jahre später (nach 1100 n. Chr.) ansetzen zu sollen, als man es bisher getan hatte. Die Einleitung, die uns vorliegt, meint freilich, diese These nicht mehr mit solcher Bestimmtheit festhalten zu dürfen, da die genaue Vergleichung der Lehrmeinungen Bachjas und ihrer Formulierung mit der islamischen Literatur eine solche Fülle von mehr oder weniger wörtlichen Entlehnungen aus allen möglichen Werken aufzeigt, daß eine sichere Bestimmung der ursprünglichen Quellen die größten Schwierigkeiten m
— Darin liegt nun nach unserer Meinung der besondere Wert von Y.s Einleitung, daß sie an einem konkreten, sehr wichtigen Beispiel aufs neue die innige Verflechtung der jüdischen mit der islamischen Philosophie dartut. Daß Bachjas Gotteslehre den unmittelbaren Einfluß des Kalam zeigt, liegt auf der Hand. Die allgemeine Stimmung seiner Moralphilosophie ist die des Ssufismus, wobei freilich asketische Ausschreitungen an dem nüchternen Sinn des Juden abprallen. So ist es die Gleichheit der religiösen Gestimmtheit, aber nicht unmittelbare Abhängigkeit, die konkret nicht zu erweisen ist, die unser Werk in die Nähe der Schriften der „Lauteren" rückt.

Yahuda geht nun im einzelnen auf die Quellen der Aussprüche ein, die B. anonym als die Worte der Weisen zitiert. Es handelt sich hierbei wohl ausschließlich um solche nichtjüdischen Bekenntnisses, und zwar nicht bloß um Männer, die, wie griechische Denker oder indische Weise, nur als Vertreter „weltlicher" Weisheit dem Mittelalter gegolten haben, sondern merkwürdigerweise auch um „fromme Leute anderer Religionsbekenntnisse". Es interessieren uns hier besonders Sprüche, die von den mohammedanischen Gewährsmännern Bachjas als Worte Jesu zitiert werden. B. ist objektiv genug, das Gute zu nehmen, woher es sich auch bietet. Das gilt hinsichtlich des Stifters des Christentums nicht weniger als bezüglich der von Mohammed tradierten Aussprüche. Als solche (Hadit) läuft bekanntlich eine Unzahl von Worten in der islamischen Literatur um, die jedes Zeitalter und jede religiöse Gruppe um neue vermehrt hat. Dazu treten die Manaqib-Schriften, die von der Frömmigkeit und Weisheit der Genossen Mohammeds, zumal der ersten Kalifen, handeln, und die Literatur, die sich mit Recht oder Unrecht um die Persönlichkeit des Kalifen Ali rankt. Worte mohammedanischer Asketen und Ssufis, die häufig selbst wieder aus antiken oder indischen Quellen fließen, vervollständigen den Kreis der Schriftwerke, die B, benutzt hat.

Y. hat mit vieler Mühe aus der weitschichtigen, zerstreuten und zum großen Teil nur erst handschriftlich vorhandenen Literatur das nötige Material zusammengestellt und so einen beträchtlichen Teil der in den „Herzenspflichten" verarbeiteten fremden Stücke auf ihre Herkunft geprüft. Bei dem eigentümlichen Charakter der mittelalterlichen Schriftstellerei, in der es auch bei den Größten gang und gäbe war, andere Autoren nach Belieben auszuschreiben, mußte es natürlich trotz wörtlicher Übereinstimmung oft unausgemacht bleiben, ob in dem einen oder anderen Falle eine direkte Beeinflussung vorlag oder nicht. Y. betont dies auch. Für die allgemeine Geschichte des Denkens handelt es sich hierbei auch meist nicht um Fragen ersten Ranges, da der schulmäßige Charakter der mittelalterlichen Philosophie bekanntlich

keine scharfen und unbedingt eigenartigen Denkerpersönlichkeiten aufkommen läßt. Aber bei der Bedeutung, welche Bachja im philosophischen Schrifttum der Juden zukommt, ist es von erheblichem literargeschichtlichen Interesse, möglichst genau die Fäden bloßzulegen, die ihn mit der Moralphilosophie der islamischen Theologen verknüpfen. So stellt Yahudas Einleitung eine außerordentlich verdienstvolle Leistung dar, da sie in einen wichtigen Abschnitt der Geschichte der orientalischen Philosophie uns recht erwünschte Klarheit bringt. Dr. Max Wiener-Stettin.

Die Philosophie von Richard Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik von Dr. phil. Friedrich Raab. Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1912. IV, 162 S.

Das vorliegende Buch verdient in doppelter Hinsicht Interesse durch den behandelten Stoff und die Behandlung selbst. Es läßt sich der historische Wert eines Philosophems — seinen unbedingten Willen zur Wahrheit vorausgesetzt — bestimmen durch das Maß der Annäherung seiner Begriffsbildung an die Forderung der Idee. Es wird daher stets zu fragen sein: welchen Begriff hat der Autor von dem Wesen und der Aufgabe alles philosophischen Denkens und wie weit wird er der ideellen Bedeutsamkeit dieses sich selbst gewählten Begriffes gerecht, d. h. welchen Begriff hat er von seinem Begriffe: Fragen, die man zu formulieren pflegt als solche nach der Richtigkeit und der Folgerichtigkeit eines Systems. Ihr ideelles Zusammenfallen soll hier unberücksichtigt bleiben.

Die Philosophie des Richard Avenarius, der sogenannte Empiriokritizismus, erregt deshalb in hohem Grade unser Interesse, weil hier eine einseitige und unzulängliche Grundauffassung in relativ höchster Konsequenz durchgedacht und ausgeführt ist. So ist es denn auch Avenarius gelungen, alle philosophischen Systeme, die mehr oder weniger — eingestanden oder uneingestanden — seine philosophische Theorie den ihrigen zugrunde legen und doch zu differierenden Resultaten kommen, zu überwinden und in ihrer Fehlerhaftigkeit nachzuweisen, während er allen anderen gegenüber verständnislos bleibt, ihr abweichendes Wollen gar nicht zu erfassen, geschweige denn zu würdigen vermag. So läßt sich in der Tat zeigen, daß etwa die Theorie vom Parallelismus des Physischen und Psychischen oder der psychologische Idealismus wie Avenarius nur „begreifen" will, diesen rein positivistischen Standpunkt aber nur zu schnell durch irgend eine a priori konstruierte Differenzierung der Unmittelbarkeit des Gegebenen, d. h. Begreifbaren aus den Augen verliert. Durch das Prinzip der Introjektion widerlegt Avenarius alle Versuche, auf empirische Weise den Zusammenhang von Erleben und Natur bestimmen zu können. Der kritische Idealismus aber fällt der Introjektion deshalb nicht anheim, weil er eine gegebene Scheidung von Subjekt und Objekt, äußerer und innerer Erfahrung gar nicht voraussetzt, um hinterher ein Hinüberwandeln des einen in das andere oder Geborensein aus ihm anzunehmen. Er sucht nur die Bedingungen für das Auftreten bestimmter Erlebnisse zu begreifen und lehnt jede Frage nach der Art, wie dieser Übergang vom Physischen zum Psychischen stattfindet, als sinnlos ab. Weil er aber in seiner Auffassung der

Idee der Philosophie über das bloße Begreifen hinaus nach dem objektiven Werte aller Erlebnisse fragt, setzt er wohl den natürlichen Weltbegriff, wie Avenarius behauptet, voraus; aber nicht logisch als Fundament seiner weiteren Theorien, sondern rein empirisch als den ersten Gegenstand für die Bewährung seiner objektiven Kriterien. Immerhin muß aber zugestanden werden, daß die Entdeckung des Systems durch Avenarius, als des Begriffes der unmittelbaren Bedingungen für die Faktizität eines Erlebnisses für die Vertiefung und Fortbildung der idealistischen Theorien von großem Werte ist.

Das Buch des Dr. Raab gibt uns in seinem ersten Teile eine geschlossene Darstellung der Lehre des R. Avenarius und läßt ihr dann eine Kritik derselben folgen, indem es zunächst die Grundanschauung des Empiriokritizismus prüft, dann die Folgerichtigkeit seiner weiteren Thesen untersucht und Inkonsequenzen durch unbewußte Einflüsse einer von Avenarius abgelehnten objektivistischen Philosophie erklärt. Der Verfasser geht hierbei von der Ansicht aus, daß infolge der Absolutheit der Wahrheit jede falsche Grundanschauung konsequent durchgeführt zu offenen Widersprüchen gelangen muß, daher stets, um solche zu vermeiden, dem Einflusse anderer unterliegt. Die philosophische Theorie des Avenarius wird vom Verfasser als Einleitung seines kritischen Teiles der eigenen Form entkleidet, gewissermaßen umgegossen und durch die systematischen Begriffe des Verfassers auszudrücken gesucht. Dieser gewinnt so die Möglichkeit, an seiner Auffassung von der Idee der Philosophie genau die des Avenarius abzustecken und in ihrer einseitigen Beschränkung nachzuweisen, und vermeidet jede stückweise Kritik und Ablehnung einzelner abgeleiteter Sätze und Begriffe. Wir halten diese übrigens glänzend durchgeführte Behandlung für die einzig sinnvolle, leider zu selten geübte Art der Lösung philosophiegeschichtlicher Probleme. Als wertvollstes Ergebnis des Empiriokritizismus hebt Dr. Raab die auch von dem Idealismus gebotene Ablehnung jeder Trennung der Objekte des Physischen und Psychischen hervor. Im übrigen wäre ein genaueres Eingehen auf den Relativismus der Wahrheit bei Avenarius zu wünschen, der das einzige Absolute seiner Philosophie ist und so weit geht, daß er ein Kriterium für die Richtigkeit seiner Theorie außer ihrem Erfahrensein nicht kennt und nötig hat. Überhaupt leidet das Buch etwas unter seiner Kürze; so führt die Absicht des Verfassers, mit möglichst wenig Worten viel zu sagen, zuweilen zu kaum übersehbaren Satzperioden, die dem Verständnis des ohnehin schwierigen Buches keinesfalls förderlich sind.

Marburg a. d. L. Werner Büngel.

Friedrich Lübkers, Reallexikon des klassischen Altertums. 8. vollständig umgearbeitete Auflage herausgegeben von J. Geffken und E. Ziebarth. Teubner, Leipzig-Berlin 1914.

Zur Kennzeichnung der neuen Auflage wird in der Vorrede gesagt: „Das alte Lexikon nannte sich Reallexikon des klassischen Altertums und beschränkte sich auf ein engeres Gebiet. Das neue hat der gewaltigen Erweiterung des philologischen Gesichtsfeldes in unserer Zeit nach Kräften Rechnung getragen, es hat eine Menge Ballast des alten über Bord werfend, soviel moderne wissenschaftliche Werte wie möglich aufgenommen . . .“ Zunächst zeigt ein Blick

in die Aufzählung der benützten Literatur, wie entschieden dieses Bestreben war. Vor allem beweisen dann die einzelnen Artikel der neuen Auflage, wenn wir sie z. B. mit denen der sechsten, die mir zur Verfügung steht, vergleichen wie sehr man von dem Bestreben geleitet war, überall eine gute, wissenschaftlich begründete Darlegung des Sachverhaltes zu bieten. Es zeigt dies beispielsweise ein Blick in die Artikel Homeros, Odysseus, Plato der neuen Auflage. Alle Beziehungen, die bei der Besprechung dieser Fragen in Betracht kommen, sind, soweit es im Rahmen des Buches möglich war, erörtert und mit ausgedehnter Literaturangabe behandelt worden, wodurch aber die fortlaufende Darstellung gelitten hat.

Eine große Anzahl von Artikeln ist neu hinzugekommen gegenüber der 6. Auflage; so beispielsweise Augenheilkunde; Erz, Erzarbeiten; Etymologie, Etymologika; Frau; Freilassung; Fremdenrecht; Freundschaft; Märchen. Märchendichtung; Märtyrerakten; Sprachwissenschaft. Den wissenschaftlichen Nutzen des Buches hat man auch dadurch zu steigern gesucht, daß man alles, was überflüssig erschien, wegließ. Warum man aber den Artikel „Mahlzeiten" fortgelassen hat, sehe ich nicht ein, zumal man damit den Artikel Symposionliteratur" hätte verbinden können. Nach längerem Schwanken, wie sie sagen, haben sich die Herausgeber auch zu einem gänzlichen Verzicht auf den Schmuck der Abbildungen entschlossen. Aber vielleicht ist dies zu bedauern, da jene den früheren Auflagen etwas Belebendes und Gefälliges gaben.

Jedenfalls ist zu hoffen, daß die Belehrung und Anregung, die schon die früheren Auflagen ohne Zweifel vor allem vielen Studierenden geboten haben, in noch verstärktem Maße von der neuen Auflage ausgehen wird.

Cöln. H. Rick.

Burnet, J., Die Anfänge der griechischen Philosophie. 2. Ausg., aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl. Teubner, Leipzig 1913.

Der Verfasser bemerkt in der Vorrede zur 2. englischen Auflage gegenüber der 1., daß der größte Teil neu geschrieben werden mußte. Ohne Zweifel ist es ein sehr belehrendes Buch. Mit voller Beherrschung der Literatur verbindet der Verfasser Selbständigkeit des Urteils, und sein Werk ist daher sehr geeignet, den Leser in den überall zutage liegenden Fragen zu unterrichten. Das Buch berücksichtigt die Ergebnisse der neueren Forschungen über diesen Teil der Philosophie, und so ist für die Geschichte des Pythagoreismus der Auszug aus Menons Ἰατρικά benutzt. Der Verfasser betrachtet die einzelnen Systeme in ihrem inneren Verhältnisse zueinander, inwieweit sie von einander abhängig sind und das eine Fortbildung gegenüber dem anderen ist.

Die Darstellung ist im allgemeinen klar und auch die Sprache der Übersetzung gewandt. Aus dem, was in dieser Hinsicht zu beanstanden ist, möchte ich auf einiges hinweisen. S. 31 fehlt vor „stützt" ein „es". S. 46 ist „charakteristischesten" sehr unschön. Anstatt „Differenziation" und „Integration" S. 129/30 wünschte man deutsche Wörter. S. 155 ist der Ausdruck „siebzig Jahre vorbei" undeutsch. Unschön und unklar ist S. 233 die Wendung über Perikles, „wie er alles übrige brachte". S. 237 muß es heißen „aufhören sollte zu sein" statt „aufhören zu sein sollte". „Weiters" statt „Weiterhin" S. 244

ist nicht deutsch. S. 302 muß es heißen „Bekanntschaft“ statt „Verwandtschaft“.

Was einzelne Auffassungen griechischen Textes angeht, möchte ich folgendes bemerken: 1. In dem Fragment 14 des Xenophanes (S. 104) halte ich die Lesart ἐσθῆτα statt αἴσθησιν nicht für richtig. 2. Plato Theat. 181a ist τοῦ ὅλου στασιῶται mit einem gewissen Spott gesagt, und der Ausdruck heißt „die das Ganze festmachen“; es bedeutet nicht bloß „Verfechter des Ganzen“ (S. 111 A. 1). 3. Die Herakleiteer sind es nicht, die in Platos Cratylus verspottet werden (S. 328 A. 2).

Mehrere Druckfehler finden sich in der Arbeit.

Cöln. H. Rick.

Th. Ribot, Choix de textes et étude de l'oeuvre par G. Lamarque. Préface de Pierre Janet, Professeur au collège de France. Mit Bild und Autograph. 222 S. Société des éditions Louis-Michaud. Paris. Ohne Druckjahr. Preis brosch. 2 Frcs.

Théodule Ribot hat in der Geschichte der französischen Philosophie eine hervorragende Rolle gespielt. Bis zur Veröffentlichung seiner ersten Werke hatte Cousins spiritualistische Schule vorgeherrscht, deren Mängel besonders seitens Taines scharf angegriffen worden waren. Man fühlte, daß die Schlaffheit der Psychologie nur durch Anwendung einer wissenschaftlich begründeten Methode eine Besserung erfahren konnte, und war der Überzeugung, daß die Zersplitterung in Spezialgebiete hemmend auf die freie Entwicklung der psychologischen Forschungen einwirken mußte. In der Tat erstrebte man in Deutschland, auf Grund der Ergebnisse von Wundt, Weber und Fechner, zu einer mathematischen Feststellung der psychologischen Erscheinungen betreffs Dauer und Quantität zu gelangen, in England widmete man sich in der Hauptsache der Assoziationspsychologie, während in Frankreich die Pathologie in den Vordergrund trat. Man kann wohl sagen, daß die Arbeiten der französischen Psychologen auf dem von ihnen gepflegten Gebiete in praktischer Hinsicht hervorragende Resultate gezeitigt haben. Es ist nun Th. Ribot, dem in der Hauptsache das Aufblühen der Psychopathologie zu verdanken ist.

Seine Werke über „Die Krankheiten des Gedächtnisses“, „Die Krankheiten des Willens“ und „Die Krankheiten der Persönlichkeit“ bezeichnen den Übergang von der alten zur neuen Psychologie. Von ganz besonderer Bedeutung ist Ribots Arbeit über „Die englische Psychologie der Gegenwart“, in der er gewissermaßen als Vorgänger Wundts[1]) die Trennung der psychologischen Einzelwissenschaft von der Philosophie fordert.

Ribot hat in den oben genannten Werken den Grundstein zu einer Methode gelegt, von der noch gegenwärtig die eigentliche experimentelle Psychologie abhängt. Er fordert eine gleichzeitige Anwendung der subjektiven und der objektiven Methode: erstere bei den speziell psychischen Erscheinungen introspektiv angewendet, letztere bei der Völker-, Tier- und

[1]) S. Wilhelm Wundt, Die Psychologie im Kampf ums Dasein. Alfred Kröners Verlag. Leipzig 1913.

Kinderpsychologie. Bei seinen Arbeiten läßt sich Ribot vor allem das Resultat angelegen sein, indem er ein bescheidenes, aber sicheres Forschungsergebnis einer aufsehenerregenden Theorie vorzieht, und hält sich fern von metaphysischen Spekulationen, welche er als sein Gebiet nicht berührend ansieht.

Der Verf. des vorliegenden Bändchens bietet im ersten Teil eine kurz gefaßte Darstellung des Gedankens Ribots, während der zweite Teil aus einer Zusammenstellung von Auszügen aus seinen wichtigsten Werken besteht.

Verf. geht davon aus, die Grundlagen der Lehren Ribots zu bestimmen, und findet, daß in der Hauptsache sich deutscher und englischer Einfluß bei ihm geltend gemacht hat. Das Eigenartige besteht bei Ribot in seiner Methode, welche weniger in der physiologischen Auslegung psychologischer Phänomene, als in der Anwendung auf die Pathologie besteht. Die falsche Beurteilung der psychologischen Methode, wie Ribot sie auffaßt, ist meistens dem zuzuschreiben, daß man sich von vornherein auf einen rein philosophischen Standpunkt stellt, was eine voreingenommene Beurteilung in sich schließt, weil Ribots Methode die metaphysische Gewißheit, die man von ihr verlangt, weder zu geben imstande ist, noch will. Man kann, nach dem Verf., Ribots Standpunkt in dem zusammenfassen, was er selbst verschiedentlich klargestellt hat: eine positive Stellung einnehmend, hat er sich vorgenommen, mittels einer biologischen Methode die mentalen Vorgänge, wie sie bei der Beobachtung erscheinen, zu betrachten; und hat dadurch gezeigt, an welche Richtschnur die Psychologie sich zu halten hat, wenn sie eine Wissenschaft im wahren Sinn des Wortes sein will.

Die Einteilung des zweiten Teils geschah nach folgendem Schema:

I. Geschichte.
II. Psychologie:
  a) die Stellungnahme,
  b) die Methode,
  c) die Ergebnisse.

Das Bändchen kann als Beitrag zur Geschichte der Philosophie nur empfohlen werden, da es eine leichtfaßliche und anschauliche Darstellung der Gedanken Th. Ribots bietet und insofern eine wertvolle Ergänzung zu der gegenwärtig wieder besonders in den Vordergrund tretenden Frage ist, in wieweit die Psychologie als von der Philosophie losgelöste Wissenschaft anzuerkennen sei.

Stuttgart. Max Artur Jordan.

Domenico Lanna, La teoria della conoscenza in S. Tomaso D'Aquino. (Nr. 5 der „Biblioteca della rivista di filosofia neo-scolastica".) Mit kirchlicher Genehmigung. 305 S. Preis 3 Lire. Verlegt bei Libreria editrice fiorentina. Florenz 1913.

Auf derselben Grundlage wie die beiden Schriften Gemellis bewegt sich das ausführliche Werk Lannas über „Die Theorie der Erkenntnis beim hl. Thomas von Aquin".

Nach dem Verf. umfaßt das Problem des Erkennens zwei Teile. Er

will zuerst die thomistische Doktrin auslegen, welche die Entwicklung der Erkenntnis betrifft, um dann zu der Bestimmung des kritischen Wertes überzugehen, die sich auf die Akte der Erkenntnis anwenden läßt. Sodann will er versuchen, festzustellen, inwiefern der substantielle Inhalt der alten Philosophie zur Anpassung an die Forderungen der gegenwärtigen Geistesströmungen und die neuen Richtungslinien der Forschungsmethoden in dem großen Gebiet der philosophischen Wissenschaften geeignet sei. Auf diese Weise will Verf. nachweisen, daß in dem alten Stamm der Scholastik noch Lebenssaft in ausgiebigem Maße vorhanden ist, daß sie die Forschungen der Neuzeit günstig beeinflussen könne — kurz: er verherrlicht die Scholastik als die „Philosophia perennis".

Auch Lannas Methode besteht in der Hauptsache darin, scheinbar wissenschaftliche Propaganda für die Neo-Scholastik zu machen. Wir glauben daher, ohne im einzelnen auf die hier und da wiederkehrenden Ausfälle gegen die naturwissenschaftlichen Weltanschauungen (s. besonders 3. Buch 1. Kap. S. 221f.) näher einzugehen, das für Gemelli Gesagte wiederholen und ohne Bedenken an dieser Schrift vorübergehen zu können. Hervorgehoben sei noch der am Schluß beigefügte bibliographische Anhang, welcher, wie ja auch das ganze Buch, für solche, die sich speziell mit den thomistischen Lehren und ihren Nachwirkungen in der Gegenwart beschäftigen, von Wert sein dürfte.

Stuttgart. Max Artur Jordan.

Wesselsky, Anton, Forberg und Kant. Studien zur Geschichte der Philosophie des Als ob und im Hinblick auf eine Philosophie der Tat. Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1913.

Die Schrift bringt mancherlei geschichtlich interessante Mitteilungen über Forberg und seine Zeitgenossen. Sie ist veranlaßt durch Vaihingers Buch: Die Philosophie des Als ob, und soll dem Nachweis dienen, daß Forberg den Standpunkt des Als ob nicht nur in der Religion, sondern in seiner gesamten Philosophie vertrete. Mag dieser Nachweis für Forberg zu führen sein, für Kant muß er jedenfalls entschieden zurückgewiesen werden. Bei ihm kann es sich nicht darum handeln, „unwahre Wahrheiten", die „zum Leben nötig" seien, zu erdichten. Er hat vielmehr an der parmenidischen Gleichung festgehalten, wonach das Denken Denken des Seins ist.

Michelstadt (Hessen). G. Falter.

Adickes, Erich, Prof. Dr. Ein neu aufgefundenes Kollegheft nach Kants Vorlesung über physische Geographie. J. C. B. Mohr, Tübingen, 1913.

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Kollegheft W über Kants physische Geographie. Sein Verhältnis zu den übrigen Kollegheften, insbesondere zur Ausgabe Rinks, wird mit großer Sorgfalt und philologischer Akribie untersucht. A. gelangt zu dem Ergebnis, daß wir in W eine Abschrift der Vorlage vor uns haben, die Rink bei seiner Ausgabe benützte. Nachdem durch Adickes die Quellen bloßgelegt sind, aus denen Rink geschöpft hat, ist auch die Möglichkeit vorhanden, eine wissenschaftlich brauchbare Ausgabe von Kants Kolleg über die physische Geographie zu schaffen.

Michelstadt (Hessen). G. Falter.

Immanuel Kants Werke in Gemeinschaft mit H. Cohen, Buchenau, Buek, Görland, Kellermann herausgegeben von Ernst Cassirer. Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin 1912.

Man vergleiche hierzu die Besprechung von Band I im „Archiv f. Gesch. d. Philos." Bd. 27 H. 3.

Band II enthält vorkritische Schriften.

Ich nehme im folgenden zu einzelnen Lesarten Stellung:

55, 5 v. u. Der Zusatz „Sätze" von Menzer ist unnötig, da aus dem vorhergehenden Satz: „Hieraus entspringen 3 Sätze" deutlich hervorgeht, daß Sätze zu ergänzen ist.

55, 2 v. u. sodaß (Ak.) ist unnötig.

64, 9 kann mit H. „zuzustehen" gelesen werden als altertümliche Übersetzung von concedere.

70, 9. „ihm" ist vorzuziehen, da K. jedenfalls einen Dativ schreiben wollte.

76, 17. Im Satzzusammenhang müßte es heißen „ein einziges" (sc. Prädikat). K. denkt noch an Bestimmungen und schreibt „eine einzige".

78, 14. das letztere, nicht die letztere (Ak.).

78, 13 v. u. müßte, nicht müsse (Ak.).

80, 4. „ich" muß eingeschoben werden, weil der Imp. ungebräuchlich ist bei K.

80, 16. Hier ist die Einschiebung eines „er" überflüssig.

85, 5. „Zusammenstimmung" des Sinnes wegen.

183, 1. Zerfallung.

184, 16. „es", nicht „sie" zu lesen.

186, 25. aufzeichnet.

186, 6 v. u. ist „nur" zu lesen.

200, 14 v. u. „sei" (sc. Betrachtung).

206, 20. K. hat „gaben" geschrieben, weil er 2 Subj. las (sc. die mathem. Betrachtung und die Erkenntnis d. R.).

215, 5. „positives" kann bleiben.

219, 14 v. u. „eine Folge" (als doppelter Nominativ?)

239, 23. „ihn" (sc. Gott).

240, 9. Die Einschiebung von „das" oder „dasjenige" ist dem Sinne nach richtig, braucht jedoch nicht in den Text aufgenommen zu werden.

240, 13. „die so tief" ist am einfachsten.

242, 35f. Erkenntnis — endiget.

242, 1 v. u. dergleichen Frage.

246, 20. „Erfindungen" ist richtig.

313, 11 v. u. Hier möchte ich mit Ak. „vor der" lesen. Der Ak. ist doch auch für die damalige Zeit fehlerhaft.

359, 9 v. u. Es ließe sich rechtfertigen, „vielleicht bisweilen" zu lassen.

388, 18. „neue Erfahrungen, neue Begriffe" kann bleiben. Der Sinn ist neue Erf. und neue Begriffe.

398, 20. gegen ihr übergestellete.

Michelstadt (Hessen). G. Falter.

Erwiderung des Autors auf Fr. Raabs Anzeige von C. Siegels Geschichte der deutschen Naturphilosophie.

In die freundliche im Aprilhefte dieser Zeitschrift erschienene Besprechung der Geschichte der deutschen Naturphilosophie hat sich leider ein peinliches Mißverständnis eingeschlichen, das zwar als solches von den meisten Lesern meines Buches dürfte erkannt werden, den Nichtleser jedoch im vornehinein beirrend zu beeinflussen geeignet erscheint. Dieses Mißverständnis bezieht sich auf meine im Vorwort gemachte Unterscheidung zweier Arten von Naturphilosophie, die sich als wissenschaftliche Disziplin von der Naturwissenschaft entweder dem Gegenstand oder der Methode nach unterscheiden müsse*), nämlich einer kritischen und einer metaphysischen Naturphilosophie. Und wie die Zuordnung zu verstehen ist, wird in zwei kurzen unmittelbar nachgeschickten Sätzen (S. VII) ausdrücklich ausgesprochen. „Die metaphysisch gerichtete Naturphilosophie hat wirklich selbst die Natur zum Gegenstand", d. h. sie hat also den gleichen Gegenstand wie die Naturwissenschaft und muß sich daher durch die Methode von ihr unterscheiden. Nachdem hierauf d. i. auf die Verschiedenheit der Methode oder Quelle in meinem Buche tatsächlich hingewiesen ist, heißt es von der kritischen Naturphilosophie weiter: „sie nimmt nicht die Natur, sondern die Wissenschaft von der Natur zum Gegenstand ihrer Untersuchung."

Der verehrte Rezensent hat jedoch (warum weiß ich nicht) die Sache gerade umgekehrt aufgefaßt; nach mir soll sich die kritische Naturphilosophie von der Naturwissenschaft durch die Methode (S. 370, vorletzte und letzte Zeile), die metaphysische durch den Gegenstand unterscheiden. Er berichtet: „Die zweite metaphysische Richtung der Naturphilosophie habe nicht die konkreten Gegenstände der Natur, sondern die hinter diese stehende Naturtotalität zum Gegenstand" (S. 371 Z. 4ff.). Wenn er also dann gegen diese Position Stellung nimmt, so kann ich ihm nur auf das lebhafteste zustimmen; dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß des Referenten Opposition nicht das von mir Gesagte trifft, sondern dessen direktes Gegenteil.

Czernowitz. C. Siegel.

---

*) Genau genommen hätte natürlich a priori noch die dritte Möglichkeit, Unterscheidung durch Gegenstand und Methode zugelassen werden müssen, aber offenbar ist dieser Fall in jedem der beiden ersten schon enthalten, da doch nur gemeint sein kann: Unterscheidung vorzugsweise durch den Gegenstand oder wieder vorzugsweise durch die Methode und dieser Unterschied nach der anderen Richtung (nach Methode bzw. Gegenstand) wird nach sich ziehen.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Allard, E., Die Angriffe gegen Descartes und Malebranche im Journal de Trevoux 1701—1715. Halle, Niemeyer.

Börner, W., Fr. Jodl. Frankfurt a. M., Neuer Frankfurter Verlag.

Brunswig, A., Das Grundproblem Kants. Leipzig, Teubner.

Fichte: Ideen über Gott und Unsterblichkeit. Herausgegeben von Büchsel. Leipzig, Meiner.

Fischer, P., Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus. 2. Aufl. Stuttgart.

Giuliano, B., Der Grundirrtum Hegels. Übersetzt von W. Frankl. Graz, Leuschner.

Haack, H., Fichtes Theologie. Borna, Noske.

Heinrichs, H., Die Überwindung der Autorität Galens durch Denker der Renaissancezeit. Bonn, Hanstein.

Hertling, G., Historische Beiträge zur Philosophie. Kempten, Kösel.

Honecker, M., Die Rechtsphilosophie des Al. Turamini. Bonn, Hanstein.

Kempen, A., Benekes Religionsphilosophie. Münster, Coppenrath.

Kierkegaard, S., Kritik der Gegenwart. Innsbruck, Brenner.

Kroner, R., Kants Weltanschauung. Tübingen, Mohr.

Leibniz: Ausgewählte philosophische Schriften. Herausgegeben von Schmalenbach. Leipzig, Meiner.

Lewkowitz, A., Die klassische Rechts- und Staatsphilosophie. Montesquieu bis Hegel. Breslau, Marcus.

Lohmeyer, E., Die Lehre vom Willen bei Anselm v. Canterbury. Leipzig, Deichert.

Makarewicz, M., Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles. Leipzig, Reisland.

Meyer, H., Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik. Bonn, Hanstein.

Platons Dialog Sophistes. Übersetzt von O. Apelt. Leipzig, Meiner.

Rieffert, J., Die Lehre von der empirischen Anschauung bei Schopenhauer und ihre historischen Voraussetzungen. Halle, Niemeyer.

Schmekel, A., Die positive Philosophie und ihre geschichtliche Entwicklung. Berlin, Weidmann.

Weingärtner, G. R. Euckens Stellung zum Wahrheitsproblem. Mainz, Kirchheim.

Zeller, E., Grundriß der griechischen Philosophie. 11. Aufl. Leipzig, Reisland.

B. Englische Literatur.

Croce, B., Historical materialism and the economics of K. Marx. London, Latimer.

Knox, H., The Philosophy of W. James. London, Constable.

Sandys, J., Roger Bacon. London, Milford.

Shastri, P., The conception of freedom in Hegel, Bergson and indian philosophy. Calcutta, Albion Press.

Smith, D., and Mikami, Y., A history of japanese mathematics. Chicago, The Open Court Publishing Co.

Stebbing, L., Pragmatism and french voluntarism, with especial reference to the notion of truth in the development of french philosophy from Maine de Biran to Bergson. Cambridge, University Press.

C. Französische Literatur.

Annales de l' Institut supérieur de philosophie. Universît de Louvain. Tome III. Paris, Alcan.

Blondel, Ch., La psycho-physiologie de Gall. Paris, Alcan.

Defourny, M., Aristote. Louvain, Institut supérieur de philosophie.

Huan, G., Le dieu de Spinoza. Paris, Alcan.

Reverdin, H., La notion d' expérience d'après W. James. Genève, Georg.

Sentroul, Ch., Kant et Aristote. Paris, Alcan.

Zanta, L., La renaissance du stoïcisme au XVI siècle. Paris, Champion.

— La traduction française du Manuel d'Epictète d'André de Rivaudeau. Paris, Champion.

D. Italienische Literatur.

Braga, G., Saggio su Rosmini, il mondo delle idee. Milano.

Galli Gallo, Kant e Rosmini. Citta di Castello Lapi.

Juvalta, E., Il vecchio e il nuovo problema della morale. Bologna, Zanichelli.

Pulcini, C., L'etica di Spinoza. Genova, Formiggini.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. B. 154. H. 1. Lewkowitz, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus.

— H. 2. Schmied-Kowarcik, Fr. Jodls Weltanschauung.

Zeitschrift für positivistische Philosophie. B. II. H. 1. Angersbach, Die naturwissenschaftliche und insbesondere die naturphilosophische Tätigkeit Potoniés.

— H. 2. Schleier, Inwieweit werden die Kantischen Ansichten vom Raume durch die moderne mathematische Forschung bestätigt?

Archiv für die gesamte Psychologie. B. XXXII. H. 3 u. 4. Wentscher, Das Außenwelts- und das Ich-Problem bei J. St. Mill.

Philosophisches Jahrbuch. B. 27. H. 3. Schwaiger, Die Lehre vom sentimento fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage. Klein, Die Fehler Berkeleys und Kants in der Wahrnehmungslehre.

Revue philosophique. 1914. 7. Belot, La psychologie des phénomènes d'après Leuba

Revue de Métaphysique et de Morale. 1914. 4. Gilson, L'innéisme cartésien et la théologie. Aillet, La coutume ouvrière d'après Leroy.

Revue de philosophie. 1914. 7. Chossat, Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant. Maritain, L'esprit de la philosophie moderne.

Revue Néo-Scolastique. 1914. 82. Nys, La constitution de la materie d'après les physiciens modernes. Coehez, L'esthétique de Plotin. De Wulf, La Notion de verité dans la criteriologie du cardinal Mercier.

Mind. 1914. 91. Knox, Has Green answered Locke? Broad, Bradley on truth and reality. Rattray, The philosophy of Samuel Butler. Ross, Aristotle and abstract truth.

The philosophical Review. 1914. 4. Armstrong, Bergson, Berkeley and philosophical intuition.

The Monist. Anderson, The person of Jesus Christ in the christian faith. Garbe, Gentile elements in christianity. Deussens philosophy of the bible. Russell, Im memoriam Charles S. Peirce.

Rivista di filosofia. 1914. 3. Marucci, Di alcune moderne teorie del concetto.

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
Neue Folge. XXI. Band, 2. Heft.

IV.

Einige Bemerkungen zum Intellektualismus an der Hand des Leibniz-Clarke'schen Streites.

Von
Prof. Dr. **Joh. Zahlfleisch.**

(GA. = Gefühlsanschauung, Trägh. = Trägheitsmaxime, GAL. = Gefühlsanschauungslehre.*)

Leibniz nimmt die Dinge, obwohl er eine Gottheit gelten läßt, unpersönlich, weshalb ihm Clarke (S. 154 Nr. 1 u. 2)[1]) eingewendet hat, daß die Einwirkung Gottes, der doch Alles auf Erden beeinflußt, nicht ohne eine, nur der Persönlichkeit zukommende Selbsttätigkeit vonstatten geht, während bei der Unpersönlichkeit ein totes, unselbständiges Wirken vorausgesetzt werden müßte. Leibniz setzt nämlich die vollkommene, von Gott bei Schaffung der Welt vollzogene Regulierung auch der Willensbewegungen voraus, so daß zu einer Selbsttätigkeit im Sinne Clarkes keine Möglichkeit mehr bliebe.

Offenbar geht ferner L. von dem Gesichtspunkte des Gesetzes der Sparsamkeit aus, wenn er meint, daß Gott nicht sich die Mühe

*) Was ich darunter verstehe, wurde von mir teils in meiner Abhandlung (S. 155) d. Zeitschr. f. Religionspsychol. v. J. 1911, teils in dem Jahrb. f. Philos. (S. 274) v. J. 1911 entwickelt; es heißt dort, daß das Kind durch Gefühlsübertragung die Verifikation der auf es wirkenden Reize zu Empfindungen ummodeln könne, wenn noch der zweite als dem Kinde von früher her bekannt vorauszusetzende Faktor, die Anschauung, zum Gefühle hinzukomme, während ich in der 2. Abhandlung den, aus diesem Zusammenwirken entstandenen vorläufigen Erkenntnisfaktor unter dem Namen Trägheitsmaxime in die Philosophie einführe.

[1]) Philosoph. Bibliothek Bd. 107 (Cassirer).

nehmen werde, Gleichheiten da zu erzeugen, wo sie überflüssig sind (S. 145 Nr. 3), während Cl. (S. 150 Nr. 3 u. 4) sagt, daß es Gott wegen dieser Gleichheit unmöglich war, den Bestandteilen der Materie ihre Stellen anzuweisen, weil diese Stellung ja gleichgiltig sei.

Ferner entsteht ein Streitpunkt da, wo es sich um die Notwendigkeit handelt, welche nach Cl.scher Ansicht bei Festhaltung der Einbeziehung der Freiheit in die ursprüngliche Einrichtung von bloßer Kausalität von seiten Gottes angenommen werden müßte. Denn diese Notwendigkeit wäre nach Cl. (S. 155f. Nr. 5 u. 6) direkt mit dem Schicksal identisch, worauf L. mit seiner Unterscheidung zwischen absoluter und hypothetischer Notwendigkeit antwortet (S. 166 Nr. 4 u. 5), insofern jene Einbeziehung der Freiheit in die Kausalität „durch die (hypothetische) Voraussicht und Vorausbestimmung Gottes in den zunkünftigen, zufälligen Ereignissen" angenommen werden müsse. Da nun allerdings L. gefühlt hat, daß dieses Hypothetische ganz leicht in ein Absolutes sich verwandelt, so hat er sich bemüht, an die Stelle dieser Unterscheidung die der logischen oder metaphysischen oder mathematischen Notwendigkeit und der moralischen festzustellen, was aber auf dasselbe hinauskommt, weil auch das Moralische trotz der von L. betonten Rücksichtnahme auf das höchste Gut oder auf die vorwiegende Neigung bei der Wahl immer die Prädestination daneben das Wort spricht. Man sieht aber aus der großen Anzahl der Termini, wie nützlich es für den Intellektualismus ist, hier Wandel zu schaffen.

Sowohl Clarke-Newtons mechanistische, als auch Leibnizens dynamische Anschauungsweise ist nicht durchführbar. Insofern dem Kausalprinzip Newtons die Teleologie Leibnizens gegenübertritt, sehen wir bei beiden verschiedene Unebenheiten, welche auch heute noch den zwei Schulen anhaften, in welche die ganze Philosophie sich trennt, soweit sie nicht, sei es auf einem pathempirischen (womit ich nicht für H. Gomperz plädiere), sei es einem Erlebnis- oder, wie ich mich ausdrücke, einem Gefühlsanschauungsstandpunkte sich aufbaut. Die näheren Beweise hierfür werden im Folgenden durch meine Zwischenbemerkungen zu dem Redewechsel zwischen Leibniz und Clarke gegeben. Der Fatalismus Leibnizens (Windelband, Die Geschichte der neuen Philosophie 5. Aufl. S. 505) wird hierbei von Clarke gehörig gegeißelt, was nicht hindert, daß beide vom Standpunkte meiner neuen Lehre ins Hintertreffen kommen. Daß übrigens Leibniz es mit

der Gottheit nicht recht ernst nimmt, während Newton-Clarke gläubig ist, beweisen schon die ersten Zeilen.

Diese von L. verteidigte Vereinbarung zwischen Kausalität und Freiheit geht auf den Begriff des Ungehindertseins zurück. Man wählt, ist damit aber trotz der Notwendigkeit, daß man das Beste wählt, eben erst recht frei. Jene Ungehindertheit mündet also in eine Gehindertheit; man fühlt sich gehindert, etwas Schlechtes zu wählen, weil man auf Grund der Einsicht, daß das, was man wählt, das Beste ist, sich gehindert fühlt, etwas Anderes, Schlechteres zu wählen. Dadurch (S. 166f. Nr. 6 u. 7) kommt aber, wie Cassirer S. 167 (Anm.) sagt, das Moment der, jener Gottheit vorausgehenden, unabhängigen und selbständigen Bedingung „möglichen Naturen" in die Diskussion. Denn Gott bestimmt sich darnach. L. wendet Cl. (Nr. 8 u. 9 S. 156f.) gegenüber, wonach in dem Raume als unkörperlicher Substanz Gott gegenwärtig sein soll, ein (S. 179 Nr. 36), „daß zwar die Unermeßlichkeit eine Eigenschaft Gottes ist, nicht aber der Raum, der häufig mit den Körpern gleiches Maß hat." Dabei sieht L. nicht, daß, was wir Unermeßlichkeit nennen, erst durch die Bestimmung dessen, was wir als Maß bezeichnen, seinen Begriffswert erhält, so daß, weil der Raum durch das Maß von L. definiert wird, Unermeßlichkeit denselben Begriff enthielte wie Raum, ja mit dem Raum allein seine Existenzfähigkeit bewahrte oder verlöre.

Die Annahme von der Unermeßlichkeit Gottes ist aber derart, daß von ihr aus die Meßbarkeit der Dinge folgt, insbesondere aber auch, daß für die Ausdehnung eines bestimmten Körpers eine bestimmte Meßbarkeit gilt. Dadurch wäre der Körper an diese individuelle Meßbarkeit gebunden, während doch ein Körper seinen Raum wechseln kann, während die Anschauung und der Körper unlöslich verknüpft sind. Man wird aber unschwer erkennen (das muß L. gegenüber gesagt werden), daß Meßbarkeit, Ausdehnung und Raum in den Stücken, in welchen sie von L. unterschieden werden, ganz gleich sind.

Nach der hier durch L. vorausgesetzten Annahme, daß der Raum gemäß den aus Clarkes Behauptungen folgenden Ergebnissen mit dem Körper, der den Raum erfüllt, identisch sein soll, ergäbe sich ferner, daß derselbe Raum, insofern er Eigenschaft oder Akzidens, nicht, wie L. will, „eine ideale Beziehungsform" ist, Eigenschaft der in ihm jeweilig befindlichen Substanz ist, so daß man den nämlichen

Raum bald als Eigenschaft dieses, bald jenes Körpers, bald einer immateriellen Substanz, bald Gottes selbst ansehen kann, was ungefähr so aussieht, als ob die mit dieser Eigenschaft, dem Raume, ausgestatteten Subjekte dieser Eigenschaft sich wie eines Kleides entledigen können, damit es von einer anderen Substanz getragen werde. Da, wie Cassirer (Anm. 121) bemerkt, L.s Meinung war, daß die Eigenschaften der Substanzen nicht durch Einfluß der letzteren beseitigt werden können, so muß man voraussetzen, daß L. auch in seiner in Rede stehenden Entgegnung es als unmöglich hinstellt, daß der Raum unter dem Einflusse der jeweiligen Substanz von dieser sich entfernen und in eine andere einziehen könne. Da jedoch alle diese Ausdrücke bildlich sind und da der nämliche Raum in der Tat nicht anders denn als Form zu betrachten ist, wie etwa die εἶδη des Aristoteles, so läßt sich dagegen wohl nichts einwenden, außer L. hätte hier den Gedanken der Monadologie von dem Fehlen des influxus physicus vorausgesetzt, einen Gedanken, der aber wegen der notwendigen Annahme eines, den genannten Monadenkomplex beherrschenden göttlichen Wesens so ziemlich auf das Gleiche hinauskäme wie Cl.s Voraussetzung, wogegen nun allerdings wieder die Transzendenz der L.schen Gottheit spricht, welche für Clarke zwar nicht in eine Immanenz, wohl aber in eine bei allen Gelegenheiten der Naturwirkungen sich äußernde Herablassung und Fürsorglichkeit Gottes übergeht.

Mit der ferneren Behauptung, daß, wenn, wie aus S. 179 Nr. 37 hervorgeht, die Räume Beschaffenheiten der Substanzen sind, die endlichen Räume als Beschaffenheiten der endlichen Substanzen betrachtet werden müssen, und dadurch der Schluß sich ergibt, daß Gott aus endlichen Räumen, bzw. aus endlichen Eigenschaften sich bilde, hat L. den Beweis Kants von der Unmöglichkeit, das Dasein Gottes darzutun, weil der Anthropomorphismus dagegen spricht, vorweggenommen: nur daß wir auch Kant gegenüber einwenden müssen, daß wir überall nur aus unseren, d. h. aus menschlichen GAA. heraus die Dinge beschreiben und erklären, erkennen und erfassen können.

Von dem Raume kann man wegen seiner Idealität keine Realität in dem Sinne Cl.s (S. 157 Nr. 10) erwarten. Jene Idealität hat aber L. auf Grund seiner logischen Betrachtung (S. 185f.), insofern der Raum nur ein Schema ist, nachgewiesen, und etwas Ähnliches gilt von der Zeit, daran kein einziger Moment als etwas Reales festgehalten

werden kann. Während also Cl. den Raum und die Zeit als Eigenschaften Gottes zu Realitäten stempelt, die auf dem gleichen Fuße wie Gott selbst zu nehmen sind, hat sich L. davon abgekehrt, ohne zu bedenken, daß er von R. u. Z. nur eine mathematische Erklärung gibt, welche wir uns im Vergleiche zur Darstellung Cl.s nur als die anthropomorphistische Anschauung von R. u. Z. vorstellen, während ihr eigentliches Wesen uns ebenso unbekannt und im Übernatürlichen verankert erscheinen muß, wie viele andere Eigenschaften und Kräfte.

S. 187 Nr. 49 sehen wir recht deutlich, wie der Intellektualismus vorgeht. Das, was wir nur ahnen, was erst entstehen soll, nehmen wir als bereits entstanden und das, was als ideell entstanden gedacht wird, verneinen wir in Rücksicht auf seine Realität, ohne daß man zu jeder Zeit sagen könnte, daß die eine oder die andere Ansicht Recht behält. Das Erste wird hier von Cl. vertreten, das Zweite von L. Denn wenn Cl. den Raum mit der Ewigkeit indentifiziert, nimmt er das, was wir bloß asymptotisch uns denken können, für verwirklicht: und indem L. von einem solchen bloßen Ahnen für die Realität nichts wissen will, bleibt er bei dem reinen Sinnlichen, nur Erfahrungsmäßigen, wie er meint. Cl. hat für sich, daß die GAA. nur in der Tat von etwas Ewigem und Göttlichen sprechen. L. hat für sich, daß wir der Dinge nicht anders denn mit unseren physiologischen Instrumenten geistig Herr werden können: Cl. hat gegen sich, daß er auf das rein Geistige allein sieht, L. hat gegen sich, daß er dieses Geistige überall da außer Betracht nimmt, wo er im Sinnlichen nichts sehen und begreifen kann.

C. hatte in seiner zweiten Entgegnung durchblicken lassen, daß die Welt eines von Zeit zu Zeit erfolgenden Anstoßes durch Gott bedarf, worauf L. (S. 138 Nr. 13) erwiderte, daß damit Gott einem Handwerker gleiche, „der der Unvollkommenheit seiner Maschine abhilft". Cl. hatte (S. 144) die von L. hier angenommene Störung des göttlichen Werkes in Abrede gestellt und L. (S. 147 Nr. 13) erwidert ihm, daß damit von einer Änderung gesprochen würde, die keine Änderung ist. Cl. meint (S. 157f.) dagegen, daß wir manche Änderungen nicht merken, wie z. B. der Schiffer in seiner Kajüte die Bewegung des Schiffes, und L. entgegnet (S. 188), daß man zwischen Beobachtung und Möglichkeit der Beobachtung zu unterscheiden habe. L.s Begründung, daß, wenn eine Veränderung durch keine Beobachtung feststellbar ist, diese auch nicht vorhanden ist — muß uns als zwei-

schneidiges Schwert erscheinen, wogegen Cl. gegenüber gesagt werden darf, daß, insoweit uns keine Annahmen einer Veränderung gegeben sind, auch gewöhnlich nicht von der Existenz einer solchen gesprochen werden kann. Aber beide, Cl. und L., haben übersehen, daß man auch aus nebensächlichen Ursachen, wie z. B. aus elementaren Erscheinungen auf höhere Bestimmungen schließen darf. Ein Beweis sind so ziemlich alle Erfindungen: hätten wir nie von Scheinbewegungen etwas gehört, so wäre vielleicht das kopernikanische Gesetz der Planetenbewegung nie entdeckt worden; und so liegt in dem Einfachen das Zusammengesetztere enthalten und nicht enthalten zugleich. In Nr. 53 (S. 189) will L. offenbar das, was Cl. der höheren Einwirkung (Gottes) zuschreibt, auf Rechnung der natürlichen Körper setzen, ein Verfahren, das sich nach beiden Seiten aus denselben Gründen zu weiteren Meinungsdifferenzen herausgestaltet, wie das vorhin erwähnte.

Den Cl. gegenüber von L. schon längst gemachten Einwand, daß der Raum nicht etwas Reales, sondern nur Ordnung bedeutet, hatte Cl. damit beantwortet, daß Ordnung nicht mit dem Merkmale der Größe ausgestattet sei. Dagegen bemerkt nun Leibniz (S. 189f.), daß auch auf die Ordnung dieses Merkmal passe, weil in ihr ein vorhergehendes und ein folgendes Glied gegeben sei, was auf Entfernung und somit auf Größenabschätzung hindeute. Die relativen Dinge hätten, ebenso wie die absoluten, Größe, wie z. B. die Verhältnisse und Proportionen. Nun müssen wir aber — und das muß Leibniz gegenüber eingeworfen werden — sagen, daß auf solche Weise allen Dingen alles zukommt, ebensogut wie wir im gewöhnlichen Leben nie alles zugleich, sondern nur ein Teilquantum vorauszusetzen haben, weil wir uns sonst bei der Partikularität alles reellen Seins nicht mehr einander verstünden. Inwiefern die Ordnung auf einem Maße beruht, das in der Infinitesimalrechnung beliebig genommen werden kann, beweist L. (S. 102) durch die Formel:

$$\frac{x}{y} = \frac{c}{e}, \quad \frac{x}{y} = \frac{0}{0} = 1.$$

Zu § 15 (S. 190): Wenn nicht die Kantsche Transzendenz des Begriffs Zeit vorausgesetzt werden müßte, dann wäre zwischen L. und Kant kein Unterschied, wenn wir hören, daß auch für L. die Zeit nur unter der Voraussetzung wirklicher Dinge Bedeutung und Sinn hat. L. wendet dies gegen die Cl.sche Behauptung ein, daß Gott die Welt

zu beliebiger Zeit hätte erschaffen können. In Warheit ist diese Polemik ebenso verfrüht, wie die Transzendenz Kants gegenüber meiner Gefühlsanschauungslehre. Denn nimmt man, wie L., die Dinge an sich selbst, so sind alle unsere Begriffe wahr; denn wo sollte der Prüfstein für die Haltbarkeit derselben oder für das Gegenteil genommen werden. Deshalb hatte Kant ganz Recht, Leibniz' Dialektik zu verurteilen. Insofern jedoch alle Transzendenz wieder nur auf Begriffe, d. h. auf Ideen und somit auf Trägheit sich zurückführen lassen, insofern genügt auch jene Kantsche Methode nicht. Auch die von Cassirer richtig (S. 191 Anm. 136) interpretierten Worte L.s sind ganz im Sinne Kants mit der obigen Einschränkung. L. gesteht nämlich hier seinem Gegner Cl. zu, daß die Dinge dieser Welt nicht schon von einem durch menschliches Ermessen festgesetzten Punkte an begonnen haben, sondern daß sie auch möglicherweise weiter nach rückwärts datiert werden können, sowie die Welt auch keinem von uns bestimmt angenommenen Ende, sondern vielleicht einem früheren entgegengeht. Aber, sagt L., dies auszumachen und festzustellen wäre höchstens durch Erfahrungstatsachen möglich, während ein bloßes Behaupten und logisches Spintisieren darüber in keiner Weise Auskunft erteilt. Wir müssen jedoch gegenüber solchen Äußerungen erklären, daß die Elementarvoraussetzungen, mittelst welcher die Logik arbeitet, nach der Leibnizschen und Kantischen Theorie doch auch nur mittelst der Logik festgestellt wurden, welcher jetzt auf einmal ohne genügenden Beweis von L. und Kant alle Beweiskraft genommen wird. Die Logik ist nämlich auch ein Elaborat der GA. Und weil sonst die Normen der Logik für sich keine Bedeutung haben, so könnte sogar L.s Äußerung (S. 191 Nr. 57) für die GAL. in Beschlag genommen werden: „Da aber zugleich mit den Dingen" bei Erschaffung der Welt durch Gott „auch über ihre Beziehungen entschieden wurde, so gab es in Betreff der Zeit oder Stelle", in welchen die Dinge erscheinen sollten, „fernerhin keine Wahl mehr, denn diese", Zeit und Raum, „haben für sich allein nichts Reales und Bestimmendes, ja sogar nichts Unterscheidbares." Nur darf man die Dinge nicht bloß mit Begriffen auffassen wollen. Mit Rücksicht auf das von L. vorausgesetzte Vorhandensein der Dinge, mit deren Existenz also Gott sozusagen rechnen mußte, war Gott nach L. (S. 192 Nr. 60) gebunden und ihm die Unmöglichkeit einer Wahl zuzusprechen. In allen diesen Beweisarten liegt aber auf Seiten Cl.s, wie L.s eine Anthropomorphistik

vor und man sieht gerade an der hier angewendeten Polemik, wie man diese Methode der Vermenschlichung, also den anthropozentrischen Standpunkt, der allerdings nur gilt, wenn man den Menschen in seiner Beschränktheit nimmt, sowohl pro als auch contra zu verwenden imstande ist.

Gegen L.s Einwendung wider Cl. (auf S. 193 Nr. 66), daß Gott nicht zuerst den gleichen Raum und hiernach die den zwei vollkommen gleichen Würfeln zuzueignenden Stellen bestimmt haben könne, weil die Entschlüsse Gottes niemals bruchstückweise vonstatten gehen, ist einzuwenden, daß Gott doch auch diese Möglichkeit, von Fall zu Fall zu entscheiden, vorbehalten bleiben muß, weil er sonst beschränkter als ein Mensch wäre. Allerdings ist Cl. insofern im Rechte als er eben diese Eigenschaft, von Fall zu Fall zu entscheiden, Gott zuschreiben durfte, wogegen aber die, offenbar von L. hier angenommene Endlichkeit der Entschließungen bei dem obersten Wesen eine Instanz bilden müßte.

Aus der vollkommenen Gleichheit zweier Gegenstände ließe sich nur dann mit L. (S. 194 Nr. 69) schließen, daß ein Beweggrund, ihnen verschiedene Stellen anzuweisen, fehlt, wenn mit jener Gleichheit auch die Gleichheit der Stellen jener Würfel gegeben wäre. Dagegen muß Cl. gegenüber gesagt werden, daß er von einer vollkommenen Gleichheit ohne Gleichheit der Stellen eigentlich nicht zu sprechen das Recht hatte.

Was Nr. 70 anbelangt, so wird heute weder einer blinden Notwendigkeit noch einer Indifferenz, sondern dem Zug der Schwere, ὁλκὴ τοῦ βάρους alle ursprüngliche Bewegung bei Epikur zugeschrieben. Vgl. Göbel, Die vorsokratische Philosophie. Bonn 1910. S. 268.

Es ist das Verhängnis L.s, daß er nicht selten die Natur über Gott setzt. Von diesem Standpunkt aus allein ist es zu erklären, wenn er (Nr. 71) Cl.s Einwand gelten läßt, daß man Gott die Wahlfähigkeit benehmen würde, wenn man lauter gleiche Atome voraussetzte. In Wahrheit ist aber auch in diesem Falle alles der Entscheidung Gottes anheimgestellt, die allerdings nicht im Sinne Cl.s davon abhängig gedacht werden darf, daß lauter gleiche Elemente gegeben sind, insofern ja auch zwischen ungleichen gewählt zu werden vermag.

Die Voraussetzung Cl.s (S. 142f.), L. habe die Wahl der Stellen, die Gott den Dingen anweist, von denjenigen ihrer Eigenschaften ab-

geleitet, welche auf äußere Beweggründe für diese Wahl führen, wurde von L. (S. 148 Nr. 20) dahin bekämpft, daß Gott nicht durch äußere, sondern durch innere Gründe sich bestimmen lasse, worauf Cl. (S. 160 Nr. 20) bemerkt, daß in dieser L.schen Entgegnung keine Beweiskraft liege. In der Tat kann es auch eigentlich gleichgültig sein, ob die Verschiedenheiten der äußeren Dinge an sich oder als auf das Erkenntnisvermögen sozusagen projiziert ihren Einfluß üben. Aber eben deshalb muß, insofern L. auf Äußerlichkeiten Gewicht legte, da er behauptet, daß es nicht zwei gleiche Baumblätter gebe, Cl.s Einwand wenigstens entschuldigt werden.

Den Intellektualismus erkennen wir in seiner Nacktheit wieder aus der S. 195 Nr. 71 von L. gegen Cl. gemachten Einwendung. Nachdem Cl. (S. 143 Nr. 9) nur hatte durchblicken lassen, daß auch eine größere oder geringere Menge Materie in der Welt existieren könne als die gegenwärtig darin vorhandene, war L. (S. 149 Nr. 21) so unvorsichtig, dies direkt in Abrede zu stellen, woraus Cl. (S. 160 Nr. 21) folgerte, daß unter Hereinbeziehung des Fehlens der Herrschaft Gottes über die Dauer der Materie, insofern die Materie dem Aufsichtsbereiche Gottes entzogen sei, die materielle Welt unbegrenzt und ewig ist. Hier nun (S. 195 Nr. 73) will L. als guter Gottesgläubiger seinen, von Cl. anders als L. meinte, gefaßten Satz rektifizieren, indem er durchscheinen läßt, es sei ihm nie eingefallen, zu behaupten, daß die Materie je dem Herrschaftsbereiche Gottes entkommen könne. L. setzt also voraus, daß die Begrenztheit der Quantität der Materie von Gott angeordnet sei, so daß Niemand zu bewirken vermöge, daß dieser Stand der Materie je geändert würde. Von einem Nichtkönnen bei Gott sei nie die Rede gewesen, nur das Wollen habe L. im Auge gehabt in dem Sinne, daß es allerdings von Anfang an im Willen Gottes hätte liegen können, die Quantität der Materie anders zu gestalten als sie sich gegenwärtig finde. Seitdem aber Gott seinen positiven Willen erklärt habe, lasse sich an dem daraus entstandenen Ergebnis nicht rütteln.

Was aber die folgende Entgegnung L.s gegen Cl. (S. 160) anbetrifft, daß ein Schluß von der Ausdehnung auf die Dauer nicht gerechtfertigt sei (S. 195 Nr. 74), so hat L. eigentlich Recht, weil Cl. das, was er von der Dauer sagt, nicht in organischen Zusammenhang mit seiner Äußerung über die Ausdehnung bringt und doch an die letztere so anknüpft, als ob Ewigkeit der Materie, des Raumes und

der Zeit mit einander verquickt sein sollten. In Wirklichkeit hat aber eben aus Grund dieser letzteren, schon dem Aristoteles geläufigen Annahme Cl. selbst doch wieder Recht. Wie notwendig es aber war, daß dem Intellektualismus, von Kant Dogmatismus genannt, einmal ein Ende bereitet wurde, erkennen wir aus der von Cassirer gemachten Anmerkung 139, in welcher von L. allen Ernstes der Versuch unternommen wird, dem Problem des Anfangs oder der Anfangslosigkeit der Welt durch eine symbolische geometrische Zeichnung aufzuhelfen. Doch läßt L. die unendliche Dauer der Welt a parte post gelten, sagt sogar, wieder rückweisend auf seine von Cl. bestritteneUnendlichkeit der Ausdehnung, daß es der Ewigkeit Gottes widerstreite, der Welt (zeitliche) Grenzen zu setzen. Natürlich läßt sich unter dem Deckmantel, daß der ewige, unendliche Gott es so wolle, alles beweisen.

Der unvorsichtige Ausdruck Cl.s (S. 160 Nr. 29), der Raum sei der Ort aller Dinge, gibt L. (S. 197 Nr. 79) Anlaß, trotz der gleichzeitigen Behauptung Cl.s (S. 161), daß Gott und Welt nichts mit einander gemein haben, zu erklären, daß der Raum nicht Ort aller Dinge sein könne, weil er nicht der Ort Gottes sei. Insofern ferner der Geist als Urquell der Beseelung betrachtet werden muß, hat er von seinem Vermögen etwas dann in die Dinge einfließen lassen, wenn sie als beseelt zu gelten haben. Insofern sind dann die Dinge nicht mehr im Geiste, nämlich in der in ihnen befindlichen Seele, sondern außerhalb der letzteren (S. 197 Nr. 81). Insofern aber von L. fortwährend der Raum mit Gott oder mit der Seele identifiziert wird, hat er mit diesem letzten Beweise dartun wollen, daß es nicht möglich ist, die Dinge im Raume existieren zu lassen, da nach Cl. selbst vermöge seines Vergleiches der Seele mit Gott der Raum eher in den Dingen liegen müßte. Da Gott nach Ansicht Cl.s viel zu hoch steht, um von der Welt eine Einwirkung zu erleiden (S. 132 Nr. 12), da er aber anderseits doch auf die Welt einwirken muß, und, wie das bei allem reagierenden Tun notwendig ist, von dem, worauf er wirkt, Eindrücke erhält, so hat L. (S. 197 Nr. 82) das Recht, auf das wiederholt von Newton, wenn auch nur im bildlichen Sinne gebrauchte Sensorium als Mittel dieser Einwirkung zurückzukommen. Es versteht sich jedoch von selbst, daß, je nachdem man den Zusammenhang zwischen Gott und Welt mehr verinnerlicht oder mehr veräußerlicht, sowohl L.s als Cl.s Ansicht gerechtfertigt erscheint.

Die nun folgende Auseinandersetzung L.s (S. 198—200) geht auf die von ihm (S. 150 Nr. 30) gemachte Voraussetzung eines vorstellenden Prinzips, durch welches die, von den Aristotelikern (s. Cassirer Anm. 142 und 143) offen gelassene Kluft überbrückt werden sollte. Natürlich hatten L.s Vorgänger und auch Cl. insofern Recht, als sie die Gottheit auf die Mittel Einfluß nehmen ließen, durch welche die Erkenntnis und alles Tun der Welt bestimmt wird. Durch die Fortschritte der Naturwissenschaften zur Zeit L.s fiel aber von der Beschaffenheit der neu entdeckten Naturtätigkeit ein helles Licht auf die Wirksamkeit der Dinge, wodurch L. veranlaßt wurde, zwar noch immer den influxus physicus zu vermeiden, aber doch jede Substanz kraft ihrer Natur sozusagen zu einer Konzentration und zu einem lebendigen Spiegel des ganzen Universums zu machen. Wie sehr diese Auffassung an dem Umstande laboriert, daß damit infolge Mangels eines jeden Erkenntniskriteriums alles geschaffene zu einem Ding an sich gemacht wird, hat Kant (und das ist sein bleibendes Verdienst) dargetan.

Die Bemerkung L.s (S. 201 Nr. 92), daß die Seele frei handelt, indem ihre Wirkungsweise den Regeln der Zweckursachen gemäß ist, der Körper dagegen mechanisch handelt, indem er den Gesetzen der wirkenden Ursachen folgt, erinnert sehr an die Kantische Annahme, vermöge welcher die beiden letzten Antinomien gleichsam als Zwecksätze auf die bloßen mechanischen Sätze der ersten beiden Antinomien wie auf Grundlagen gebaut sind. In Wahrheit ist eine derartige Veräußerlichung mit dem von Cl. L. gegenüber (S. 161 Nr. 32) eingewendeten Fatalismus ziemlich nahe verwandt. Wenn übrigens Gott als Regulator der menschlichen Zustände gelten soll, so kann selbstverständlich dies auch auf die freiheitlichen Handlungen gehen, womit wieder L. im Rechte wäre.

Cl. geht (S. 162 Nr. 33) offenbar von der Definition der Tätigkeit in dem Sinn aus, daß es keiner Tätigkeit bedürfte, wenn nicht eine Änderung in der bis dahin wirkenden Kräfteverteilung erforderlich wäre. L. stellt das bezüglich der sogenannten mechanischen Einwirkungen und innerhalb des Bereiches der Erhaltung der Kraft in Abrede, kann aber doch nicht umhin, eine übernatürliche Manifestation der von Cl. vorausgesetzten Entfaltung neuer Kräfte gelten zu lassen. Indem Cl. den Tatbestand, den L. auf das Übernatürliche hinüberspielt, als etwas ganz Natürliches hinstellt, will er damit den, von L. vorausgesetzten Mechanismus als unhaltbar bezeichnen, bezüglich

welcher Äußerung vom intellektualistischen Standpunkte sowohl dem einen, wie dem anderen Widersacher Recht gegeben werden muß.

Insofern Cl. (S. 162 Nr. 38) von dem Standpunkt ausgeht, daß in Anbetracht der sichtbaren Bewegung Kraft verloren geht, während L. (S. 203f.) behauptet, daß in Rücksicht auf die unsichtbare (Molekular)-Bewegung (vgl. Cassirer Anm. 147) das Gesetz von der Erhaltung der Kraft gilt, ist weder von der einen, noch von der anderen Seite dem Problem, ob Gott genötigt ist, der Welt von Zeit zu Zeit einen neuen Antrieb zu geben, aufgeholfen, weil auf Gottes Eigenschaften diese Erklärungen ebensowenig passen, wie z. B. die strenge Kausalität des Naturgesetzes auf die Freiheit (vgl. Kant Kr. d. r. V. S. 428—432 Ausg. Reclam).

Cl. hat (S. 163 Nr. 40) behauptet, daß, wenn es nach L. ginge, der die Nachbesserung der Weltgebrechen für jenen Fall als überflüssig bezeichnet, in welchem alle später zu veranstaltenden Ergänzungen schon im vorhinein von Gott vorgesehen wurden, dann für die Ewigkeit bestimmte und mit einer einem Vielfachen der jetzt lebenden Menschen ausgestattet erscheinen sollende Welt schon gleich bei ihrer Erschaffung diese Eigenschaften an sich tragen mußte. Hiebei hatte wieder Cl. seinen Gegner L. mißverstanden. Denn L. meinte und setzte ein solches Weltgetriebe voraus, wie es auch gegenwärtig sich abspielt, also insbesondere das Nacheinanderauftreten der Menschenmassen, während Cl. die Sache von dem Standpunkt der sofortigen Effektuierung des erst später einzutreten bestimmten Weltzustandes nimmt. Insofern aber beide Gegner nicht bedenken, daß ihre Sache eine rein anthropomorphistisch ausgeschmückte ist, muß man beiden Unrecht geben.

Cl. hatte (S. 163 Nr. 41) gemeint, daß L.s Definition des Raumes als Ordnung deshalb nicht gelten könne, weil der Raum ein wirkliches mit materiellem Inhalt erfülltes Ding sei. Bezeichne man den Raum als Ordnung oder als Lage, dann müßte die dadurch angeordnete Stellung der Dinge von der Seite genommen werden, daß der Raum als Lage die Ursache der Lage sei. Darauf erwidert L. (S. 205 Nr. 104), daß er den Raum nicht so ohne weiteres als Lage bezeichnet habe; denn die Lage komme erst den Dingen zu, während der Raum eine ideale Ordnung der Dinge ist. Die Bezugnahme L.s auf Nr. 54 gehört zu S. 159 Nr. 14.

Der Einwand L.s (S. 206 Nr. 105) gegen Cl.s Behauptung (S. 163 Nr. 41), daß die Zeit keine Ordnung ist, weil die Zeit der Aufeinander-

folge der Inhalte größer oder kleiner sein könne, besteht darin, daß, wenn Cl. Recht hätte, damit eine Vermehrung oder Verminderung der Zeit unter Voraussetzung stände, diese Vermehrung oder Verminderung wegen der, die dadurch entstehende Diskontinuität nicht mehr aufweisenden Leere vorausgesetzt werden müßte, wovon, insofern als Kontinuität ein Hauptmerkmal der Zeit und des Raumes ist, nichts möglich ist. Offenbar hatte Cl. die Tatsache der Verschiedenheit in der subjektiven Größenschätzung der Zeit vor Augen, was zwar für diese Eigentümlichkeit der Zeit unter gewissen Umständen, jedoch nicht dafür spricht, daß diese Eigentümlichkeit den, anderweitig feststehenden Charakter der Zeit wesentlich verändere. Leibniz dagegen ging nicht weit genug, indem ihm immer noch vorgehalten werden konnte, daß sein Zeitbegriff zu viel des Materiellen enthalte, eine Tatsache, die erst durch den Transzendentalismus Kants vorläufig beseitigt werden konnte.

Was die Äußerung Cl.s (S. 163 Nr. 41 f.) betrifft, daß die Abwesenheit von Geschöpfen nicht imstande wäre, den Raum aufzuheben, so hatte dies Cl. offenbar auf Grund der L.schen Darstellung vorgebracht, nach welcher R. u. Z. bloß unter Voraussetzung von Dingen, die in diesen R. und in diese Zeit hinein gefügt werden, Existenzfähigkeit haben, so daß L. darauf (S. 206 Nr. 106) ohne weiteres erwidert, daß unter der Cl.schen Voraussetzung weder R. noch Z. existierte. Cl. hatte dabei jedenfalls insofern Unrecht, als wir uns nur auf Grund unserer GAA. ein Bild von R. u. Z. machen können, so daß, wo der Mensch fehlt, in der Tat auch R. u. Z. fehlen müßten. L. hatte Unrecht darin, daß er auch die Existenz Gottes, von dem er glaubt, daß er immer noch ohne Z. u. R. vorhanden sein könne, zu wenig anthropomorphistisch faßt, wodurch ihm nahe gelegt worden wäre, daß wir uns eine solche göttliche Existenz immer nur mit menschlichen Eigenschaften, also auch mit denjenigen von R. u. Z. ausgestattet vorstellen müssen. Dem Grundsatz L.s, daß man in der Philosophie alles Wunderbare auszuschließen habe, welchen L. (S. 207 Nr. 107) verficht, weil dies eine, allen Menschen geläufige Ansicht sei, war auf Grund der Zurückweisung des von L. dafür angegebenen Motivs (S. 152 Nr. 42) von Cl. (S. 132 Nr. 12) mit der Bemerkung widersprochen worden, daß „für Gott natürlich und übernatürlich nicht im geringsten von einander verschieden seien." Es wäre aber, meint L. (S. 207), sehr leicht, unter dieser Devise für Alles einen deus ex machina

zu erfinden. L. hatte nämlich die Nachbesserung der Welt durch Gott (a. a. O.) als Wunder erklärt, während Cl. dieses Verfahren Gottes als etwas ganz „Gewöhnliches" bezeichnete. Es fragt sich also: Ist es ein richtiger Grundsatz, daß man dem Wunderbaren in der Philosophie aus dem Wege zu gehen hat? Zweitens darf man sich in der Philosophie auf gemeine menschliche Ansichten stützen? Ist es endlich erlaubt, sich im Falle der Not einen deus ex machina zu konstruieren? Ich glaube, daß man alle diese Fragen sowohl mit Ja als auch mit Nein beantworten muß, indem man sich auf verschiedene Standpunkte stellt, die erst im Laufe der jeweiligen Diskussion zu eindeutigen umgebogen werden können. L. hatte zuerst die Behauptung aufgestellt, daß die Verbesserung der Welt durch Gott ein Wunder sei. Darauf entgegnete Cl. (S. 144 Nr. 13), daß mit dieser Verbesserung keine Störung verbunden wäre, was Cl. noch durch seine vorläufige Unterscheidung zwischen Wunderbarem und Natürlichem oder zwischen Ungewöhnlichem und Gewöhnlichem (S. 164 Nr. 43) erhärtete. Indem sich an unserer Stelle (S. 207) L. an den Begriff des Gewöhnlichen hält, insofern er in Abrede stellt, daß jene Weltverbesserung durch Gott etwas Gewöhnliches sei, hat er, unter der von ihm gemachten Voraussetzung, daß Cl. das Wunder durch das Merkmal „ungewöhnlich" definieren wolle, übersehen, daß Cl. an der betreffenden Stelle (S. 164 Nr. 43), die freilich erst nachträglich bei L. zur Sprache kommt, erklärt, daß jener Begriff in der Vorstellung vom Wunder nur enthalten sei, ja daß noch nicht folge, daß alles Ungewöhnliche schon ein Wunder ist, so daß schon dadurch L.s Darlegung ins Wanken zu kommen droht, weil die Definition des Wunders mittelst des Merkmals „ungewöhnlich" noch nicht erschöpft ist, wovon aber L. das Gegenteil annehmen zu dürfen glaubt. Auch Cl. legt kein Gewicht auf die Identifikation des Wunders mit dem Ungewöhnlichen, weil nach ihm das Ungewöhnliche in der Tat auch nicht wunderbar sein kann. Doch scheint L. den Satz Cl.s: „Der Begriff des Ungewöhnlichen ist in der Vorstellung von einem Wunder notwendig enthalten" — als Definition gefaßt zu haben, in dem Sinne, daß bei keinem Wunder von der Eigenschaft, daß es etwas Ungewöhnliches sei, abstrahiert werden dürfe, so daß er auch das von Cl. (S. 164) als bloße Unregelmäßigkeit Bezeichnete stillschweigend als Wunder faßt, wozu er am Ende auch berechtigt war, weil Cl. das Ungewöhnliche bloß „als solches" kein Wunder nennt, während damit noch nicht dem Wunder das definitori-

sche Merkmal „ungewöhnlich" genommen werden darf. Schließlich ist ja auch die Definition des Wunders durch L., daß durch dasselbe alle Kräfte der Geschöpfe übertroffen werden, selbst nur als auf diesen Begriff des Ungewöhnlichen basiert zu nehmen. Näheres darüber siehe unten in dieser Abhandlung.

Das zum vorigen Paragraph besonders von L. beachtete Merkmal des Ungewöhnlichen faßt er nun hier (S. 208 Nr. 110) im Sinne des mit Bezug auf die Auffassung der Menschen zu Unterscheidende und meint, daß dann ein objektiver Unterschied zwischen dem Wunderbaren und seinem Gegenteile nicht stattfinde. Dieser Cl. gemachte Einwand L.s läuft ungefähr auf dasselbe hinaus, was Kant gegen die subjektive Gefühlsphilosophie, z. B. eines Jacobi, eingewendet hatte. Es ist jedoch nicht zu befürchten, daß die GAL. unter demselben Einwand leide, weil sie ja nicht reinem Gefühle das Wort spricht, sondern vielmehr auch der Kantischen Auffassung Raum gibt. Eben deshalb aber durfte L., so sehr ihm auch Cl. Anlaß gibt, nicht so sprechen, als wäre es ihm, L., möglich, etwas dem Subjektiven gegenüber stehendes Objektives zu leisten. In der Tat hat aber L. Recht, wenn er (Nr. 11) Cl. entgegenhält, daß durch die Vermenschlichung und Sublunarisierung Gottes dem Pantheismus Tür und Tor geöffnet sei, obwohl man wegen des auch für L. geltenden Anthropomorphismus, der allerdings im Kleide der metaphysischen Dichtung auftritt, das Nämliche von seiner prästabilierten Harmonie sagen darf. Immerhin muß der von unserem heutigen Standpunkt nur als frommer Wunsch zu bezeichnende L.sche Grundsatz, daß das Natürliche vom Übernatürlichen, d. h. wie Kant sagen würde: der Verstand von der Vernunft entschiedener getrennt werden müsse (Nr. 112), genau beachtet werden, obwohl er nicht bloß an den von Kant gerügten, sondern auch der GAL. entgegenstehenden Mängeln leidet.

L. meint, wenn man (Nr. 113) die, eben angenommene Trennung des, mit den Kräften der Geschöpfe Ausführbaren von dem, was nur durch die Kräfte der unendlichen Substanz erklärbar ist, bewirkt, daß wir dann die Newtonsche Fernwirkung oder Anziehung, weil sie das Unerklärbare in allzu harte Nähe des Erklärbaren rückt, nicht mehr nötig haben. L. vergißt für einen Augenblick die Notwendigkeit der Hypothesen, deren Bedeutung für die Erkenntnis Cl. allerdings überschätzt.

Der Intellektualismus hat, wie ich schon einmal angedeutet

habe, das Eigene, daß durch ihn eine Behauptung immer wieder imstande ist, ihrem Gegenteil zum Durchbruch zu verhelfen, wie wir an dem (Nr. 114) von L. hervorgehobenen Übergewichte des Mechanischen vor dem Dynamischen sehen können. Denn nach den ‚Nouveaux Essais' kultiviert L. nicht einen reinen Mechanismus (Cassirer Anmerkung 151), sondern einen aus einem reinen Prinzip der Vernunft hervorgegangenen, was als Lichtblick in der krausen Dunkelheit der Cl.-L.schen Debatte festgehalten und für die GAL. fruchtbar gemacht zu werden verdient. Auch an unserer Stelle wird der maßhaltenden Vernunft von L. (S. 210) das Wort geredet, so daß der Mechanismus bloß im Lichte dieser Vernunft erscheinen soll.

Eine besondere Eigenschaft des Intellektualismus ist es, aus seinem Merkmal einer Anzahl bereits als festgestellt angenommener Tatsachen einer gewissen Art sogleich auf das Vorhandensein dieses Merkmals bei allen diesen Tatsachen induktions- oder analogieweise zu schließen. Man hat aber dabei den Faktor der GA. übersehen, der ebenso einen Erkenntniseinschlag besitzt, wie ihn die Begriffe schon von vornherein haben. Nur dieser Mangel, der dem Intellektualismus anhaftet, konnte L. auf die Idee bringen (Nr. 116), daß alle physiologischen Vorgänge auf rein mechanischem Wege erklärt werden müssen. Da Cl. das Gegenteil behauptet, so handelt es sich darum, zwischen den verschiedenen Graden von Mechanismus und, sagen wir, Dynamismus zu unterscheiden, was uns eben nur durch die GA. möglich ist.

Cl. hatte (S. 164 Nr. 45) die Newtonsche Fernwirkung unter Annahme eines unsichtbaren, untastbaren und von Mechanismus prinzipiell verschiedenen Mittels erklärt. Es ist das eine Hypothese, von welcher sich Newton streng fern gehalten hat (S. 116). Das spricht aber auch für L.s Anschauung (S. 211 Nr. 118—120). Und doch haben wir bereits gehört, daß L. selbst es ist, der den, auch hier allein berechtigten Mechanismus durch seinen Einschlag der Vernunft ins Übernatürliche hinüber spielt. Doch hat auch Cl. selbst (S. 122f. 129f, S. 164 Nr. 45) sich für den Satz ausgesprochen, daß dort ein Ding nicht wirkt, wo es nicht ist. Da also Cl. diesen Wirkungserfolg durch ein übersinnliches Mittel, L. nur durch ein sinnliches hervorrufen läßt, so hätten sich die beiden in theoretischem Sinne, welcher doch hier allein ausschlaggebend ist, da es sich um keine, das Wohl der Menschheit in die erste Linie stellende Aktion handelt, ganz leicht auf der Basis der L.schen

Überführung des Mechanischen in das Dynamische verständigen können. In dem Augenblicke jedoch, in welchem die Angelegenheit für das wirkliche Leben aktuell wird, muß die GAL. den nötigen Rückhalt geben.

Wenn L. zu all dem (S. 212 Nr. 123) bemerkt, daß die Annahme der Fernwirkung zu einem ähnlichen Erfolge führt, wie wenn ein Körper, der im Kreise herumgeführt wird, obwohl er daran nicht gehindert ist, nicht in der Richtung der Tangente sich entfernte, so ist dagegen zu sagen, daß die Konzession, „obwohl er nicht daran gehindert ist", für den Fall der Fernwirkung doch nicht eintritt. Denn eine solche Ungehindertheit hätte doch nur in dem Vorhandensein einer, die beiden Dinge, das von dem die Fernwirkung ausgeht, und das, auf welchen sie Einfluß nimmt, verbindenden durch Mechanismus wirkenden Materie gelegen sein können, von welcher aber Niemand etwas wußte.

In der Behauptung, daß die mechanischen Ursachen es sind, an welche die freiwirkenden wie an ein Uhrwerk angepaßt sind (S. 212 Nr. 124), bringt in die ganze L.sche Lehre den unwissenschaftlichen Identitätsgedanken hinein, welcher von Kant durch die Annahme seiner regulativen neben den konstitutiven Ideen zu paralysieren gesucht wurde. Durch jene Angepaßtheit an das besagte Uhrwerk aber wird nichts anderes behauptet, als daß was wir Freiheit nennen, nachträglich doch nur unter Voraussetzung von festen Motiven zu einem natürlichen Kausalitätsprozeß umgestaltet werden müsse. Es ist also ungefähr dasselbe Verhältnis, wie da, wo ein Experimentator auf der Basis eines gegebenen Tatbestandes einen daraus hervorgehenden, vorläufig unerklärten Tatbestand derart zu erklären sucht, daß er auf Grund seiner, ihm sonst als bekannt und sicher geltenden Naturgesetze eine Reihe von jener Basis aus zu diesem Ergebnistatbestande hin konstruiert. Insofern jedoch die Stellung dieses vorliegenden Problems in der Erkenntnisweise ganz derjenigen gleicht, welche durch die Bestimmung jener Hilfsgesetze der Natur gefordert war, so daß auch für diese wieder der gleiche Vorgang galt, so entsteht der, von Kant verpönte Infinitesimalbeweis der reinen Verstandeskausalität, der in Ermangelung eines letzten mechanischen Prinzips notwendig in Dynamismus endigt. Natürlich muß, um diesem Infinitesimalzustand ein Ende zu machen, die Freiheit in die Naturkausalität umgebogen werden, wodurch die von mir zurückgewiesene

Identität entstünde, eine Identität, welcher ich nur durch die GAL. zu entrinnen glaube.

Es ist jedenfalls zuviel behauptet, wenn L. (S. 213 Nr. 129) meint, daß gegen den Satz vom zur. Grunde und gegen seine Anwendbarkeit nichts einzuwenden sei. Hatten wir doch schon oben (S. 23f.) gezeigt, daß es mit der Logik allein nicht abgetan sein kann. Einer der Hauptgrundsätze der Logik ruht gerade auf dem Satze des Grundes, insofern alle Generalistik und im Gefolge derselben die anscheinende Unmöglichkeit der Umkehrung: Alles Wunder ist etwas Ungewöhnliches und alles Ungewöhnliche ist Wunder gegen jenen Satz der allgemeinen Giltigkeit des „Axioms" vom zureichenden Grunde spricht. Denn ist es wahr, daß nur die Einteilung nach Genus und Spezies den Urteilsprozeß ermöglicht, so daß jene als Ursache und Grund dieses zu bezeichnen ist, so geht der Satz vom zur. Grunde sofort verloren, wenn wir beweisen können, daß die auf der Basis jener Urteilsdefinition als unmöglich angesehene reine Konversion trotzdem sich als möglich erweist. Es gilt nämlich: Der Löwe ist ein Tier und das Tier ist Löwe; die Nelke ist eine Pflanze und die Pflanze ist Nelke — gleichzeitig, insoferne wir in dem jeweiligen zweiten Falle auch ein giltiges Urteil deshalb bilden dürfen, weil, die bloß intellektualistische Bedeutung der Worte beiseite gelassen, der Satz: Das Tier ist Löwe soviel bedeutet als: Wenn wir dem Tiere seine wirklichen und sämtlichen Merkmale zuschreiben wollen, wir von den Eigenschaften des Löwen nicht absehen dürfen. Nun hatte Cl. (S. 154 Nr. 1 u. 2) gegen L.s Satz eingewendet, daß man damit nur einem passiven Verhalten durch Bestimmungsgründe Vorschub leiste: und darin hatte Cl. Recht; denn wir wissen Alle zur Genüge, wie diese Passivität aus dem bloßen Mechanismus der Logik des Aristoteles hervorgeht. Deshalb muß derselbe durch die emotionale Logik ergänzt werden und Cl. hatte die Empfindung für diese Notwendigkeit, während sie L. abging, insofern dieser den Mechanismus in ziemlich schroffer Weise seinem Gegner entgegenhielt. Es müßte der, auch von Anderen gerügte Intellektualismus übrigens keine Anfechtung erleiden dürfen, wenn nicht auch die Axiome der Logik der genau entgegengesetzten Fassung fähig wären, also daß man, wenn auch nur in der, der obigen Konversionsmöglichkeit analogen Bedeutung sagt: Jedes Ding ist mit sich selbst nicht gleich; das Gegenteil einer jeden Behauptung ist auch wahr; zwischen einer Behauptung und ihrem kontradiktorischen

Gegenteil gibt es nicht bloß ein Drittes, sondern auch ein Viertes, Fünftes usw. Der Satz vom Grunde ist (in der gewöhnlich angenommenen Ausdrucksweise) falsch. Solche Behauptungen könnten nun naturgemäß Manchen erschrecken. Man beachte aber wohl, daß das grandiose Urteil: „Wenn die Logik wahr ist, so muß sie auch den aristotelischen Satz der Konversio beibehalten" mit der Annahme des Nachsatzes steht oder fällt. Wir haben gesehen, daß vom Standpunkte des emotionalen Denkens der Nachsatz keine unumstößliche Wahrheit enthält, weil die aristotelische Konversio unter Umständen aufgehoben ist; also muß diese Logik an dem Mangel laborieren, auf Grund dessen Existenz die Unhaltbarkeit des aristotelischen Satzes von der Konversio als sicher bezeichnet wurde. Daraus ist nun abzunehmen, daß wir nicht von vornherein auf Grund feststehender Begriffe, Formeln oder Gesetze das letzte Wort zu sprechen haben, wenn es sich um die Entscheidung in Sachen der logischen Urteile handelt, sondern daß wir in erster Linie den Gesamtstand unserer Denkmassen, wozu eben auch das emotionale Denken zu rechnen ist, in Betracht ziehen, wobei es uns natürlich selbstverständlich erscheinen muß, das hernach gewonnene Gedankenergebnis in die Form der herkömmlichen Logik zu ziehen, so daß dieselbe ungefähr das Nämliche im Gegensatze zu jener des emotionalen Denkens bedeutet, wie das ausgesprochene oder auszusprechende Wort gegenüber dem bloß im inneren Denken vorerst nur embryonal gebildeten. Man kann daher auch nicht mit L. einverstanden sein, wenn derselbe (S. 214 Nr. 130) behauptet, daß ein sicheres Kennzeichen der Niederlage seines Gegners es ist, daß er mit dem Prinzip des zur. Grundes in Widerspruch in dem Sinne gerät, daß „man ihn zwingt, dieses Prinzip" für seine eben vorliegende Behauptung außer Kurs zu setzen, also es „zu leugnen". Alles kommt nämlich auf die, nur durch Emotionalität in dem bisher vorgeführten Sinne ermöglichte Ergänzung des besagten Gesetzes zum allgemeinen Weltbild an. Denn, sagen wir, es seien die erwähnten Anti-Axiome nur vom regulativen Standpunkte zu fassen, so gelangen wir vom Regen in die Traufe, insofern sich ein Rückschritt zum Kantischen Rationalismus ergäbe, und damit zum Intellektualismus, also bleibt nichts Anderes übrig als die GAL.

Die Annahme Cl.s (S. 154 Nr. 1 u. 2), daß der Vergleich der Motive Gottes mit einer Wage noch eine besondere Tätigkeit nicht berücksichtigt, deckt sich so ziemlich mit der von L. (S. 170 Nr. 15)

dagegen vorgebrachten Ansicht, daß hinter den Beweggründen noch das Bewußtsein schaltet und waltet. Wenn also Cl. jetzt (S. 214 Nr. 1—20) meint, daß zwischen der erwähnten Wage und dem von Motiven sich bestimmen lassenden Geiste gar keine Ähnlichkeit besteht, so hat Cl. offenbar jene von L. gemachte Einschränkung vom Bewußtsein seiner eigenen Ansicht nicht als ebenbürtig angesehen. Das von L. eingeführte Bewußtsein, könnte man allenfalls sagen, ist freilich etwas zu wenig Aktives, als daß es der von Cl. aufgestellten Tätigkeit an die Seite gestellt werden dürfte. Aber, wie Cassirer (Anmerkung 157) bemerkt, liegt schon in dem Wahrnehmungsakt „ein selbsttätiger und bestimmter Faktor"; und L. hat offenbar denselben auch in seinem hier eingeführten Bewußtsein vorausgesetzt.

Die (S. 170 Nr. 16) von L. vorausgesetzte Annahme des Widerspruchs bei Cl., der dies gleichgültige Verhalten bei Unentschiedenheit auch auf eine Wahl zurückführt, insofern L. davon ausgeht, daß Wahl und Gleichgültigkeit nicht zusammen bestehen können, wird von Cl. (S. 216 Zeile 19ff.) damit zurückgewiesen, daß es dann beim Alten bliebe, daß Gott eben nicht mehr Gott wäre, da er, anstatt ein tätiges, ein leidendes Wesen wäre. Cl. hält (S. 216 Zeile 18ff.) dafür, daß L. selbst seinen Grundsatz des zur. Grundes umstürzt, wenn er es (S. 193 Nr. 66, S. 194 Nr. 69) für unmöglich erklärt, daß Gott Gründe dafür habe, um gleiche materielle Teile zu erzeugen. Die Aufhebung des Satzes vom zur. Grunde durch Cl. hat ferner (S. 216 Zeile 39ff.) im Gefolge, daß Cl. nur den Willen Gottes bei der Wahl der den Dingen anzuweisenden Orte in Rechnung zieht. Als ob ein Wille ohne zur. Grund denkbar wäre! Ja, Cl. muß in Einem Atem (S. 217 Zeile 3f.) gestehen, daß ein Wille ohne Beweggrund ausgeschlossen ist. Cl. operiert aber (S. 217 Zeile 4) doch wieder mit Gründen im Sinne L.s, und zwar in einer Weise, daß man erkennt, daß selbst die Negation einer Sache zur Ausführung einer Positivität Anlaß geben kann, woraus offenbar unter Anderem auch die Bedeutung der Formel $\frac{0}{0}$, $\frac{a}{a}$ erhellt. Denn Cl. sagt, daß, obgleich die eine Wahl zwischen gleichen materiellen Partikeln ebensogut wäre, wie die andere, doch sich Gott für eine bestimmte schon damals zu erklären bewogen fühlte, als er jene gleichen Partikeln schuf. Und damit, meint Cl. (Z. 8f.), ist die Annahme des Gleichnisses von der Wage, sowie es L. trotz seiner Einführung des Bewußtseins in dasselbe interpretiert, falsch.

Die schwierige Frage von der verschiedenen Notwendigkeit, insbesondere ob man neben der absoluten noch eine hypothetische und moralische zu unterscheiden hat, wie sie von L. wirklich unterschieden wurde, sucht unser Cl. (S. 217 Z. 16ff.) dahin zu beantworten, daß das Schillernde der relativen Notwendigkeit (die moralische ist z. B. für L. (S. 168 Nr. 8) eine N. ohne zu nötigen) nicht angängig ist, weil sonst ein gutes Wesen zugleich Böses tun, ein Weises zugleich unweise handeln könnte. Dazu ist nun aber zu sagen, daß L. die moralische N. von der metaphysischen durch seinen Begriff der Freiheit getrennt hat, während Cl.s Beispiele nur auf etwas Physisches hinweisen. Wenn L. (S. 168 Nr. 11) erklärt, daß unser Wille nicht immer ganz genau den ursprünglichen Beweggründen folge, und wenn Cl. (S. 217 Z. 33, 36f.) dazu bemerkt, daß hiermit ein Widerspruch gesetzt ist, insofern doch das gilt, was als letzte Entscheidung gegeben ist, so ändert diese Bemerkung Cl.s nichts an der durch L. hervorgehobenen Tatsache, obwohl L. sich auch anders hätte ausdrücken können, insofern alles, was von ihm über die Entscheidungsgründe gesagt wird, auf das Gleichnis mit der Wage gemünzt ist, das hier durchgehend nach der von Cl. (S. 154 Nr. 1 u. 2) gegebenen Anregung im Hintergrunde steht, vermöge welcher beide Teile, Cl. und L. außer der starren Naturnotwendigkeit noch etwas diese Überragendes annehmen, ohne immer, wie z. B. Cl. bei Beurteilung der Wahrnehmungsfähigkeit (S. 215 Z. 11ff.) die richtige Erklärung solcher Stichwörter zu finden. Es verhält sich sogar dabei auch nicht so, daß diese Wahrnehmung auf sich selbst hin spekuliert, wie Cl. (S. 215f.) meint, sondern daß sie als objektiv treibende Macht fungiert, wie das L. vom Bewußtsein (S. 170 Nr. 15) sagt.

Nach S. 172 Nr. 21 würde in dem Falle, wenn die Gleichheit der Individuen gegeben wäre, entgegen dem von L. aufgestellten Satze des principium identitatis indiscernibilium, das Gesetz des zur. Grundes aufgehoben, weil Gott durch die trotzdem eingerichtete Verschiedenheit der Individuen etwas Überflüssiges vollführte. Und damit wäre gesagt, daß Gott so etwas, wie die Herstellung von genauen Gleichheiten nicht auszuführen vermag. Anstatt dessen konstruiert (nach Cl. S. 218 Z. 5) L. daraus einen Widerspruch gegen die Weisheit Gottes (S. 124 Nr. 25). Gegen Cl. muß aber gesagt werden, daß doch mehrere Gegengründe gewichtiger sind als einer.

Wenn Cl. (S. 219 Z. 27ff.) seinem Gegner vorwirft, daß er zwar

die Verschiedenheit zweier genau gleicher Dinge zugibt, aber doch nicht von einer solchen seinem Widersacher zu sprechen gestattet, so hätte sich Cl. dessen bewußt werden sollen, daß hier eine Verschiedenheit der Methode der streitenden Parteien vorliege, wie es auch in der Tat der Fall dadurch ist, daß L. in die Ordnungsreihe des idealen Raumes und der idealen Zeit die verschiedenen Körper einträgt, was auch durch die Annahme (S. 175 Nr. 18) von L. gezeigt wird, daß man voraussetzen darf, daß die Berührungslinie mittelst zweier Punkte an der Kurve sitzt, die sie berührt, insofern man in idealer Weise einen Eintritts- und einen Austrittspunkt sich konstruiert.

Die Bemerkung (S. 219 Z. 16—20), daß L. die Antwort auf die Behauptung schuldig bleibt, daß bei plötzlicher Änderung gewöhnter Zustände dies im Universum nicht ohne Folgen bleiben müsse, bezieht sich wohl unter Zugrundelegung von S. 158 Z. 4—9 auf S. 188 § 13, worin von L. eine Antwort hätte erfolgen sollen. L. hatte ferner (S. 175 Z. 18) von einem nicht realen Raume gesprochen, in welchem keine Veränderung vorgehen kann, aber Cl. macht daraus einen materiellen Raum und behauptet, daß hier immer noch, allerdings nur bei plötzlicher Änderung des Gleichgewichtes dieselbe wahrgenommen werden muß, womit er gegen L.s prästabilisierte Harmonie, die es unmöglich macht, daß etwas Unvorhergesehenes erscheint, verstößt. Die Annahme L.s, daß der Raum nicht ohne Körper Bedeutung habe, wird natürlich von Cl. zurückgewiesen. Aber daß infolge dessen beim Fehlen der Materie auch keine Bewegung möglich ist, kommt noch (S. 219 Ende) als Folgerung aus jener Cl.schen Annahme hinzu. Im großen Ganzen beruhen die Einwände Cl.s gegen L. auf einer Mißkennung des Standpunktes dieses letzteren, welcher überall die Idealität mit der Realität zu vereinen strebt, während Cl. für sich nur immer einen Teil dieser Doppelstellung in Anspruch nimmt und daher es leicht hat, diesen gegen den anderen, von L. vertretenen auszuspielen. Es ist also ungefähr jenes Verfahren, gemäß welchem von der einen Partei die zwei entgegengesetzten Behauptungen des Intellektualismus zugleich gelten gelassen werden, wie z. B. wenn eine Rechtsansicht dahin geht, daß die Rechtsgesetze durch Natur und durch Satzung zugleich in die Welt gesetzt wurden, während eine andere Ansicht nur der einen dieser beiden Behauptungen huldigt und daher mit ihrer Polemik leichtes Spiel hat, wenn sie voraussetzt und ihre Beweisgründe jedesmal so einrichtet, daß nur

der eine, von ihr vertretene Standpunkt Gültigkeit hat, da denn nach dem logischen Kontradiktionsgesetz nur die eine von beiden gegnerischen Annahmen standhalten kann, so daß, wo beide vertreten sind, ohne weiteres die Unannehmbarkeit der Behauptung der Methode und des Vorgangs stattfindet. Es versteht sich also auch z. B. von selbst, daß L. in Anbetracht der Notwendigkeit, die ideale Form des Raums stets mit den Körpern der Natur ausgefüllt zu sehen (wie das Kant mittelst seiner, ihm eigenen Transzendentalität annimmt), einerseits den stoffleeren, absoluten Raum Cl.s ablehnt, anderseits aber wieder alles auf eine übernatürliche Ordnung zurückführt und die Beeinflussung des Materiellen durch Gott, also seine Vergeistigung im Sinne Cl.s und Newtons gelten läßt.

Wenn Cl. (S. 222 Z. 19—32) den von L. (S. 176 f. § 34) bezüglich des Vergleichs des Holzes mit dem Wasser gemachten Einwand mittelst eines besonderen Experiments, bei welchem die, von L. vorausgesetzte Verschiebung der Teile des Wassers unmöglich gemacht wird, zurückweist, so ist das geradezu eine ἑτεροζήτησις. Denn wenn auch mit immer gleichermaßen gegebenen Elementen verschiedenartig experimentiert wird, so kann es sich doch ereignen, daß man jedesmal nach einem anderen Naturgesetze vorgeht. Anderseits hatte L. übersehen, daß mit physikalischen Experimenten nicht darüber verfügt werden kann, ob der Raum etwas Geistiges oder etwas Materielles ist, weil jenes immer, als etwas durch Mechanismen nicht Faßbares, allem Sinnlichen und daher auch allem Experimentieren auf sinnlichem Wege enthoben ist.

L. wollte (S. 179 Nr. 37) aus der Identifizierung des absoluten Raumes mit der Gottheit, wie das Cl.als Behauptung aufstellt, schließen, daß dann der begrenzte Raum mit der Ausdehnung des durch den R. begrenzten Körpers gleichbedeutend wäre. Dem gegenüber sagt nun Cl. (S. 233, Z. 3ff.), daß ein begrenzter Raum nur von unserer Einbildung her angenommen werden kann. Es versteht sich von selbst, daß die Phantasie freilich ein Wort darein zu reden hat, aber sie kann nicht allein über Alles verfügen.

Cl. hatte (S. 156 Z. 23f.) behauptet, der leere Raum gehöre einer unkörperlichen Substanz als Eigenschaft an; ebenso hatte er (S.157 Z. 7ff.) behauptet, dem Raume als Attribut des notwendigen Wesens komme notwendiges Dasein zu. Auf Grund dessen hatte L. (S. 179 Z. 14) die Voraussetzung gemacht, daß der Raum eine Eigenschaft

sei und (Nr. 39) die Tatsache, daß im Raume bald dieser, bald jener Körper seinen Sitz aufschlage, gemeint, das käme so heraus, wie wenn ein Körper (ein Subjekt) das Kleid des Raumes ausziehe, damit ein anderer Körper (ein anderes Subjekt) in dasselbe sich hüllen könne (so daß die Subjekte ihre Akzidenzien auf diese Weise ablegen). Darauf erwidert Cl. (S. 223, Z. 8ff.), der Raum sei keine Beschaffenheit eines oder des anderen Dinges; und er hält sich damit an die Folgerung L.s, daß (S. 179 Z. 17ff.) der irdische R. die „Ausdehnung oder Meßbarkeit" eines oder des anderen irdischen Dinges sei. Aber die Anthropomorphistik des R. als einer Eigenschaft Gottes, die Cl. schon in seinen früheren Schreiben angenommen, kann er auf diese Weise nicht abschütteln. Offenbar hatten solche Kleinlichkeiten L. davon abgehalten, die Diskussion weiter fortzusetzen. Es war freilich ein gewagtes Unternehmen, der Gottheit den Raum als Beschaffenheit zuzusprechen, weil die Gottheit über allem Anthropomorphismus erhaben ist, anderseits konnte Cl. nicht anders, mußte aber seine erste Behauptung wieder in Abrede stellen, was L. zum Anlaß seiner Polemik nahm, die aus eben den, von mir dargelegten Gründen ins Endlose sich erstrecken zu wollen begann. Selbstredend war es nämlich Cl. nach seiner Behauptung, daß das, über allem Anthropomorphismus erhabene Gotteswesen auch nicht so ohne weiteres mit menschlichen Eigenschaften, also auch nicht mit der, aus unserer sinnlichen Anschauung stammenden „einer Beschaffenheit endlicher Substanzen" (S. 223 Z. 13f.), ausgestattet werden dürfe, unbenommen, gegen diese Meinung L.s zu protestieren, aber L. konnte sich immer daran halten, daß die Unermeßlichkeit (Z. 11), welche dem Cl.schen Gotte zukommt, als eine Eigenschaft zu gelten hat. Zwischen den Ausdrücken „In irgend etwas enthalten sein", ferner und „die Eigenschaft von irgend etwas sein" bewegt sich die ungemein subtile weitere Diskussion über das Verhältnis zwischen Materie und Raum (Z. 16—21), woraus sich eine Unmenge von Haarspaltereien ergeben müssen. Es ist ferner leere Haarspalterei, wenn wohl die Teilbarkeit der irdischen Dinge auf die Gestaltung des Wesens und der Formen der letzteren Einfluß gewinnen, aber nicht die Teilbarkeit „der Unermeßlichkeit" (!) auf die Einheit dieser letzteren (Z. 22—27). Es läßt sich, auch rücksichtlich des von Cl. gebrauchten Vergleichs mit der trotz der Teilbarkeit der Zeit fortbestehenden unteilbaren Wesens der Ewigkeit geltend machen, wie L. wirklich in einer Fortsetzung der Dis-

kussion vorgegangen wäre, daß man die Sache vom realen und idealen Standpunkte fassen könne.

Ganz ebenso muß man mit Cl.s Behauptung verfahren, daß Gott im R. und in der Z. nicht existieren könne: fühlt sich doch Cl. nach dem Gesetze der intellektualistischen Ausgleichung dazu genötigt, in Einem Atem (S. 224, 3ff.) jenen Ausdruck L.s selbst, wenn auch nur bedingungsweise in Schutz zu nehmen.

L. setzt (S. 147 Nr. 13) voraus, daß die Bewegung des begrenzten Weltalls durch Gott so vonstatten gehe, daß, wie Cl. angenommen hat (S. 149 Nr. 13 u. 14), keine Veränderung damit vorgenommen wird. Und L. hat damit den Folgesatz verbunden, daß dadurch eine Änderung vorgenommen würde, die nichts ändert, was sinnlos wäre. Cl. sagt (S. 224 Z. 21ff.), daß, insofern er selbst nur von der Möglichkeit jenes Vorgangs der Bewegung gesprochen hat, es für L. notwendig gewesen wäre, zugleich die Unmöglichkeit jener Bewegung zu beweisen. Aber L., muß man einwenden, tut das ja indirekt dadurch, daß er das Benehmen Gottes unvernünftig nennt, da man Gott doch diese Art vorzugehen nicht zumuten darf. Unter jener, zu Anfang dieses Absatzes von mir erwähnten, von Cl. gemachten Voraussetzung, daß mit der Bewegung des Weltalls durch Gott keine Änderung darin angenommen sei, hätte L. leichtes Spiel gehabt, wenn er den, nunmehr von Cl. wieder hervorgezogenen Einwand (vgl. S. 219 Z. 16—20) berücksichtigt hätte, daß bei plötzlichem Auftreten von Unregelmäßigkeiten in der Welt eine gewaltige Veränderung wahrgenommen werden müßte. Denn alle die, von Cl. gegen L. gemachten Vorhalte beziehen sich auf diese Voraussetzung, daß von Gott das Weltall bewegt werde, ohne daß diese Bewegung in demselben zu Veränderungen Anlaß gäbe. Denn das ist ja der aufgelegte Widerspruch. Cassirer (Anm. 162) hätte es also gar nicht notwendig, durch die Feststellung eines, infolge der neuen Bewegung anzunehmenden neuen Teilsystems des von Gott zu bewegenden Materials das, von dem früheren Teilsystem Gesagte einfach als wiederholt hinzustellen.

Daß L. auf den, von Cl. (S. 225 Nr. 53) gemachten Einwand, daß Niemand auf Grund der von L. (S. 189 Nr. 53 Z. 12—16) vorgebrachten Bestimmungen den Raum nicht als getrennt von den Körpern voraussetzen werde, schwerlich etwas hätte erwidern wollen, ergibt sich aus der Subtilität der Sache, gemäß welcher nach L. der Raum durch Vergleichung der gegenseitigen Lage von sich bewegenden

Körpern von uns erkannt wird, so daß der R. sowohl mit der Körperwelt etwas zu tun hat als auch nicht.

Die Bemerkung Cl.s (S. 225 Z. 22—24), daß die Ordnung bei verschiedener Dauer oder Ausdehnung dieselbe sein kann, beweist keineswegs etwas dagegen, daß der Raum, wie L. annimmt, wenn ihm auch Größe zuerkannt wird, doch zugleich Ordnung genannt werden muß. Denn dem, von Cl. mit jenen Worten angegebenen Argumente darf deshalb keine Bedeutung beigelegt werden, weil Cl. ja selbst die, von L. als Definition von R. und Z. vorausgesetzte Ordnung auch in dem, von ihm als Ausnahme hingestellten Fall anerkennt. Hierbei ist also L. im Rechte, wenn er auch den Verhältnissen und Proportionen (Z. 30) Größe zuerkennt; denn es ist eine, erst zu beweisende Behauptung Cl.s (Z. 31f.), daß diese Verhältnisse usw. als „Beziehungen ganz anderer Art" angesehen werden müssen.

Wenn Cl. (S. 227 Z. 32—35) durch die Annahme, daß der Tag gegenüber $\frac{1}{2}$ Tag und gegenüber 1 Stunde doch immer der gleiche Tag bleibe, gegen L.s Annahme der Gewinnung der Raumvorstellung mittelst Lagevergleichung und der damit für Raum als Ordnung gegebenen Definition Front machen will, so müßte man ihm entgegnen, daß es keine Vergleichung ist, wenn man den einen Teil der ins Auge gefaßten Gegenstände für sich allein und absolut nimmt, so daß der Schluß (Z. 35ff.): Die Z. und der R. ist kein Verhältnis, sondern eine absolute und unveränderliche Quantität — eine vollständige petitio principii ist.

Die (S. 190 § 15) von L. erörterte Streitfrage, ob die Welt auch früher hätte erschaffen werden können, hat Cl. die Worte (S. 229 Z. 3—12) entlockt, daß L. nicht konsequent geblieben sei, insofern er diese Frage sowohl bejahe als verneine. Vom Standpunkte der GAL. hätte L. auch nichts Klügeres tun können. Denn auch nach Kant enthält diese Frage einen antinomistischen Anstrich, ein Beweis, wie notwendig es war, daß Kant ein für allemal, allerdings unter dem verfänglichen Titel von dialektischen Vernunftideen hier Wandel geschaffen und dem Intellektualismus die Maske herabgerissen hat.

Natürlich ist Zufall auf der einen, der Wille Gottes auf der anderen Seite von einander sehr verschieden. Wenn aber Cl. (S. 228 Z. 14—21) darauf ein so besonderes Gewicht legt, so hätte er auch L.s Gründe würdigen sollen, vermöge welcher die Behauptung Cl.s (S. 160 Z. 3f.) feststeht, daß Gott alle Stellen ursprünglich gleich geschaffen hat,

wodurch L. eben der Gedanke mit den 2 gleichen Würfeln auf den Zufall Epikurs geführt hat.

L. hatte immer vorausgesetzt, daß Raum und Materie auf einander angewiesen sind. Da L. (S. 195 Nr. 73) die Ansicht vertritt, daß von Gott nicht gesagt werden darf, daß von ihm die Quantität der in der Welt vorhandenen Materie nicht vergrößert oder verkleinert werden konnte, wohl aber, daß er das, daß sie Grenzen habe, nicht wollte, so wäre in dem Falle, als bei Gott nach Cl. (S. 278 Z. 27) in der Tat von einem Wollen der Grenzen nicht geredet werden kann, doch, weil L. das Können zugab, die Veränderung jener Quantität denkbar. Das Merkwürdige dabei ist nur, daß dabei Cl. mit sich selbst in Widerspruch gerät, da er doch immer für Gott die Beeinflussung der Welt voraussetzt; so z. B. S. 215f. Aber Cl. wendet die Sache wieder alternativ so, daß, wenn Gott doch seinen Willen durchsetzt in bezug auf die Begrenzung und Beweglichkeit des „materiellen Universums" (Z. 29), dann der Raum, „in welchem diese Bewegung stattfindet", offenbar, weil eine Bewegung nach Cl. erst möglich wird, wenn vorerst ein Etwas vorhanden ist, in welchem diese Bewegung stattfinden kann, „von der Materie unabhängig" sein muß. In Voraussetzung der Unendlichkeit des Raumes aber, ein Gedanke, den man sich ergänzen muß, müßte, falls das Gegenteil der eben erwähnten Folgerung stattfindet, d. h. wenn der Raum von der Materie abhängig wäre, auch die jenem unendlichen Raum entsprechende Materie unendlich sein, so daß sie auch nach vorwärts und rückwärts ewig wäre, u. zw. ohne daß Gottes Wille dabei etwas zu sagen hätte. Damit wird aber auf den, von L. (S. 195 Nr. 74) gegen den Schluß von der Ausdehnung auf die Dauer gemachten Einwand, daß das fortwährende Wachsen der Vollkommenheit der Geschöpfe auf einen Anfang der Welt hinweise, keine Rücksicht von Cl. genommen, sondern nur die, von diesem (S. 160 Nr. 21) gemachte Behauptung wiederholt, wie auch L. selbst gesagt hätte. Cl. geht bei all dem immer von dem Gedanken der Identifizierung des Raumes mit der Gottheit aus, indem er die, damit in Verbindung stehende beliebige Vergrößerung der Materie als eine, nur auf der Voraussetzung der L.schen Raumtheorie stehende, weil von den bloß materiellen Körpern abgeleitete und daher nicht haltbare Folgerung betrachtet. Wenn also L. (S. 196 Nr. 75) erklärt, daß mit der Zulassung der an sich bestehenden Unendlichkeit des Raumes, sogar samt einer etwa daraus auf die Ewigkeit der Welt,

wie sie von Cl. (S. 160 Nr. 21) zurückgewiesen wurde, gezogenen Folgerung, noch die Abhängigkeit einer solchen Welt von Gott aufrecht erhalten werden müsse, so muß man ihm beistimmen, obwohl es nun aber an sich möglich ist, diese Abhängigkeit von Gott sowohl bei Annahme der Endlichkeit, als auch der Unendlichkeit oder Ewigkeit der Welt gelten zu lassen, so hat Cl. dennoch (S. 229) gegen L. den Ausspruch getan, daß diese Angelegenheit keine Beziehung auf die angeregte Frage habe, obwohl Cl. wissen mußte, daß die Annahme der Ansicht, daß die Welt von Gott abhängt, sich der Vergöttlichung des Raumes durch Cl. sehr annähert. Alles, was Cl. bezüglich seines Gottes als eines Ortes der Dinge und der Ideen sagt (S. 229 Nr. 79—82), ist nicht Ausfluß eines bloßen Wortstreites, sondern bloßes Gleichnis, während L. ohne Gleichnis redet.

Cl. war ferner (S. 161 Z. 5—9) gegen L. aufgetreten, da dieser (S. 149f Nr. 29) Cl. vorgeworfen hatte, durch die Annahme, daß Gott der Ort der göttlichen Ideen sei, würde man zum Pantheisten. Cl. meinte dort, mit größerem Rechte ließe sich sagen, daß der Geist die Seele der Abbilder der wahrgenommenen Dinge sei. Indem nun L. (S. 197 Nr. 81) erklärt, daß man hier umgekehrt sagen müsse, nämlich daß die Bilder im Geiste sind, will Cl. sich (S. 229 Z. 29ff.) damit verteidigen, daß er sagt, Gott sei überall gegenwärtig. Man könnte aber dieses „Überall" nicht, wie Cl. (Z. 32) will, als den bloßen Ort nehmen, sondern als den Inhalt der Dinge in der Welt selbst, was eben den Leibniz dazu brachte, Cl. den Pantheismus vorzuwerfen, der z. B. S. 197 Nr. 82 erwähnt wird.

Der Ausdruck „repräsentatives Prinzip" läßt sich auch von der GAL. akzeptieren.

Von einer fatalistischen Notwendigkeit aber (S. 230 Z. 29) durfte hier Cl. deshalb nicht reden, weil L. immer zugleich den freien Willen, der aber nezessitiert ist durch göttliche Vorausbestimmung, im Munde führt. Unter solchen Umständen war es wohl nur ein reines Gleichnis, wenn L. (bei Cassirer, Anm. 168) seine Lehre durch die des Epikur und Hobbes stützt.

Der (S. 231 Z. 1—23) geführte Streit ist schon deshalb ein Wortstreit, weil die GAL. uns sagt, daß die Tätigkeiten der Naturkräfte als uns unbekannt nicht so ohne weiters als eine, den menschlich-freiheitlichen entgegengesetzte zu behandeln sind. Daher darf man den Satz (Z. 11—15), daß der Mechanismus keine Handlung im eigent-

lichen Sinne ist, nicht so ohne weiteres gelten lassen. Nehmen wir z. B. an, die geistige Grundkraft setze sich aus denjenigen Elementen zusammen, denen die physikalischen Kräfte ihren Ursprung und ihre Existenz verdanken, dann ist, bei der Möglichkeit, daß jene Elemente ein ähnliches Verfahren bei ihrer Überführung in diese heutigen physikalischen Kräfte beobachteten, wie es durch Willenshandlungen geschieht, und umgekehrt, daß unsere freiheitlichen Aktionen mittelst solcher Funktionen herbeigeführt werden, wie sie jenen Elementen anhaften, ich sage: dann ist keine Scheidung im Cl.schen Sinne mehr möglich und der von L. hinsichtlich der Zurückweisung der fortwährend neuen Handlungsweisen gebrauchte Vergleich mit den zwei gleichen, elastischen Körpern ist ganz zutreffend, wenn man nur auch berücksichtigt, daß L. offenbar von dem methodologischen Gesichtspunkt ausging, daß wir nur a posteriori die Dinge für nicht neu nehmen, während L. (S. 202 Nr. 94) ausdrücklich bemerkt, daß, unter Beibehaltung des Gesetzes der Krafterhaltung immerhin neue Phänomene erscheinen können. Unter dieser Voraussetzung behält dann auch Cl. Recht.

Mit der (S. 23 Nr. 98) von Cl. gegen den Vorwurf des Materialismus seitens L.s gemachten Hervorziehung des Spiritualismus ist der Streit nur heftiger geworden.

Der, von Cl. (S. 144 Nr. 13 u. 14) vorgetragenen Ansicht, daß die tätigen Kräfte der Welt sich im Laufe der Zeit vermindern, so daß sie dann wieder eines neuen Anstoßes durch Gott bedürfen, dessen Macht also nicht so extramundan zu nehmen sei, wie dies von L. vorausgesetzt werde, stellt L. (S. 203 Nr. 99) die Behauptung gegenüber, daß wegen des Übergangs der Stoßbewegung in molekulare nichts von der Bewegungskraft verloren gehe. Indem Cl. dies wohl von elastischen, aber nicht von unelastischen Körpern gelten lassen will, hat er (S. 232 Z. 10ff.) eine Behauptung ohne Beweis aufgestellt, wie dies von Cassirer (Anm. 170) angenommen und dargetan wird, weil es keine vollkommen unelastische Körper gebe. Da jedoch das Gesetz der Erhaltung der Kraft von höheren Faktoren abhängig ist als bloß von irdischen Körpern, so läßt sich heute in Rücksicht auf unser Nichtwissen gewisser unterirdischen Vorgänge darüber kein Urteil bilden. Die Annahme Cl.s, daß, im Falle der Nichtannahme seiner Ansicht bezüglich des Kräfteverlustes bei nicht elastischen Körpern, das Phänomen bei elastischen Körpern in doppelt erhöhter Stärke vor-

kommen müßte, scheitert an der Nichtberücksichtigung der von L. hervorgehobenen Tatsache, daß die sichtbare Bewegung in eine Molekularbewegung übergeführt wird.

Wenn Cl. (S. 232 Z. 22ff.) L. und seiner Theorie von der Erhaltung der Kraft (S. 203 Nr. 99 Ende), aber nicht der Bewegung, einwendet, daß es nicht um die grundlegende, allerdings immer gleich bleibende Trägheitskraft, sondern um „die relative, tätige, treibende Kraft" sich handle, die fortwährend parallel der Bewegung sei, so erscheint das als ein Sensualismus, obwohl sich anderseits unter den Kräften wohl ein Unterschied machen lassen muß. Die von Cl. (S. 232f.) betonte Notwendigkeit, daß die, nicht in das Naturgesetz einbezogenen Widerstände und Reibungen, z. B. die bei der Aufwärtsbewegung der Schwere stattfindende Gegenwirkung, nicht in Anschlag gebracht werden dürfen, bildet eben den Streitpunkt, so daß daraus sowohl pro als contra geschlossen werden kann.

Cl.s Auseinandersetzung (S. 233 Nr. 100—102) hat zur Grundlage, daß die Abnahme der Kraft kein Mangel sei, weil die Bewegung proportional dem Wachstum der Materie abnimmt. Aber auf solche Weise hat er doch wieder nur einen Wortstreit heraufbeschworen, weil damit in der Tat der Erhaltung der Kraft, wie dieses Gesetz von L. gemeint ist, das Wort geredet wird.

Man kann es allerdings sogar einen Vorzug nennen, wenn eine Weltordnung sich vervollkommnet; und wenn L. die von Cl. angenommene Nachbesserung der Welt durch Gott einen Mangel nennt, so kann man auch nichts dagegen haben. Daher hat Cl. (S. 233 Nr. 103) sowohl Recht als Unrecht zugleich. Insofern Gott seinen Weltenplan schon festgesetzt haben muß, bevor er die Welt erschuf, mußte er auch wissen, wie viel Material er dazu brauchte, und insoweit ist von einem, erst später zu verbessernden Tun Gottes allerdings nicht die Rede. Wenn L. behauptet, daß, insofern diese Annahme stattfindet, von einer Unendlichkeit der Welt nicht geredet werden darf, so könnte man sagen, daß Cl. offenbar die Worte L.s (S. 151 Z. 23f.) falsch aufgefaßt hat, da L. die Unmöglichkeit der Abnahme des Universums nur von dem Standpunkte des Aufsichbeschränktseins des letzteren gelten läßt, also im idealen Sinne, in welchem auch die Bemerkung Cassirers Nr. 100 (S. 151) gehalten ist.

Cl. verwechselt (S. 234 Z. 15—22) offenbar wieder die von ihm für die Definition von Größe (§ 54) gemachte Voraussetzung mit der

von L. herrührenden. Man hat zu beachten, daß auch Ordnungen in Größengestalt auftreten können, obwohl es Fälle davon gibt, in denen zu konstatieren ist, daß jede Größe davon ausgeschlossen bleiben muß.

L. hatte behauptet (S. 206 Z. 33—36), daß die Existenz Gottes und dessen Unermeßlichkeit und Ewigkeit von der Existenz der Dinge unabhängig sei, so daß auch R. und Z. allenfalls nur in Gedanken und nicht real zu bestehen brauchen (S. 206, 29). Damit würde allerdings der Cl.schen Annahme der Realität nicht bloß von R. und Z. überhaupt, sondern auch von Unermeßlichkeit und Ewigkeit widersprochen und der von Cl. vorausgesetzten Erklärung der Sache ihr Sinn benommen (S. 234 Z. 27). Man sieht aber, wie leicht auf Grund bloßer Worte der Intellektualismus zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Und hier mache ich die Anmerkung, daß wir im gewöhnlichen Leben nicht immer in der Lage sind, das förmlich durchzuführen, was wir oft nur durch Verifikation einer plötzlich aufsteigenden GA. in die richtigen Bahnen zu leiten vermögen. So schauen wir uns gewöhnlich die Gesellschaft, vor welcher wir einer Meinung Ausdruck geben wollen, die Leute, denen wir etwas zu sagen haben, genau an, bevor wir es sagen, wobei der Erfolg dieser Prüfung, wie wir unter der Devise: Menschenkenner, Taktgefühl — bemerken, uns in der Regel im Fluge der Gefühlsreproduktion, also wiederum nur durch GA., zustande kommt.

Auch heute ist man noch vielfach gegen die Ansicht Cl.s eingenommen, gemäß welcher zwischen Wunder und Natur ein bloßer Gradunterschied besteht (S. 234f.). Aber auch heute müssen wir uns davor hüten, der L.schen Voraussetzung beizupflichten, daß man Alles auszuschließen habe, „was über die Natur der geschaffenen Dinge hinaus liegt" (S. 207 Z. 24f.). So spricht Uphues (Psychol. d. Erkennens I v. J. 1893 S. 2) in einer Weise, als ob wir die Eigenschaften und damit das Wesen der Dinge nur insoweit gelten lassen dürfen, als „die Dinge aus einem gesetzmäßigen Zusammenhange in demselben Raume befindlicher gleichzeitiger Teile" und „die Vorgänge aus einem gesetzmäßigen Zusammenhange, sei es in demselben, sei es in verschiedenen Räumen befindlicher, auf einander folgender Teile" bestehen. Wenn wir nämlich solange warten müßten, bis die Kluft zwischen den bereits bekannten, von Uphues als für die Erkenntnis notwendig erachteten Gesetzen und denjenigen ausgefüllt wäre, welche nach der Weltentwicklung immer noch zu gewärtigen sind, dann ver-

striche soviel Zeit, daß uns, falls wir dieselbe nicht mit den, nur als Lückenbüßer im Sinne meiner GAL. geltenden GAA. ausfüllten, ein naturgemäßes Handeln ganz unmöglich wäre.

Cl. stellt (S. 235 Z. 30—33) eine Alternative bezüglich L.s Warnung, daß man das Natürliche mit dem Übernatürlichen in einen zu engen Zusammenhang rückt. Cl. meint, entweder nehme L. zwei verschiedene Prinzipien in Gott an oder er glaube, ein Ding sei schwerer von Gott auszuführen als ein anderes. Und indem er beides ausschließt, annehmend, daß auf Gott keines von beiden Anwendung finde, schließt er (S. 235f.): also hat die Unterscheidung zwischen Natürlichem und Übernatürlichem nur eine relative und vereinende, keine dergestalt trennende und absolute Bedeutung, wie sie L. behauptet. Cl. übersieht, daß, wenn der Forscher sich in bewußter Weise bei seinen Experimenten fortwährend von übernatürlichen Kräften beeinflußt wähnte und wenn er sich dieses Zustandes stets erinnern müßte, er zu keiner Arbeit käme. Dieses Bewußtsein hat nun aber auch allerdings Grade, deren Vorhandensein wir mit der Existenz des Religionsfanatikers und des Materialisten oder Atheisten versinnbildlichen. Wenn Cl. (S. 236 Z. 3f.) meint, L. nehme keine unmittelbare Einwirkung Gottes an, da wo es sich um natürliches Geschehen handle, so ist auch das im Hinblick auf die Schwierigkeit zu beanstanden, welche bei der Auslegung der prästab. Harmonie besteht. Wenn ferner Wunder durch solche Ursachen erklärt werden sollen, die neben den Naturgesetzen zu gelten hätten, also in sekundärer Weise, so hat L. allerdings (S. 211 § 117) gesagt, daß es Wunder gibt, welche aus Kräften erfließen, die an die unserigen anknüpfen, jedoch solche sind, die neben dieser Anknüpfung ins Riesenhafte wachsen; so glaube ich L.s Bemerkung (S. 211 Z. 12—14) erklären zu müssen. Mag dem nun sein, wie ihm wolle, Cl. hatte auch hier nicht das Recht, zu sagen, daß es außer diesen beiden Fällen keinen dritten gibt.

Wenn Cl. (S. 236 Z. 9—18) glaubt, es sei unvernünftig von L., über die Fernwirkung absprechend zu urteilen, weil man nichts über die Ursachen dieses Phänomens angeben, sondern nur das letztere damit bezeichnen wolle, so ist darauf zu erwidern, daß es auch sehr viel bei der Erklärung des Wissens einer Sache auf den Wortausdruck ankommt. Nur unter dieser Voraussetzung gilt nämlich das Kantische: Forma dat esse rei.

Wie notwendig es ist, daß man, wie die Lehren aller Systeme,

so auch die hier vorgebrachten als bloße Trägh. zu nehmen habe, zeigt sich ganz besonders aus der an sich nicht unberechtigten Einwendung Cl.s (S. 237 Z. 9—12), daß der Mensch in seinen Handlungen traumhaft, unfrei, nur wie geschoben sei. Aber man möge sich eben auch das L.sche System als ein nur vorläufiges, hinkendes Gleichnis denken.

Es ließe sich, anschließend an die folgenden Ausführungen Cl.s (insbesondere S. 239 Z. 11—20), fragen, wie es kommt, daß wir bei dem von L. angenommenen Mechanismus der Welttätigkeit nicht mehr von der Beschaffenheit der Naturkräfte wissen als heute. Doch vergißt, wer so fragt, wieder, daß L.s System nur ein idealistisches ist, wobei L. gar nicht auf die Möglichkeit des praktischen Wissens der Menschen, über die sie, die Menschen, bewegenden Kräfte eingeht. L.s Ausdruck (S. 210 Nr. 116), daß alles maschinenmäßig, nachdem es von Gott erschaffen worden, sich abspielt, muß als unvorsichtig bezeichnet werden; denn in der Tat spielt sich doch Alles mechanisch und dynamisch (unfrei und frei) zugleich ab. Dann entfällt aber auch die Einwendung Cl.s (S. 239 Z. 20—26).

Was Cl. (S. 239 Nr. 117) gegen die, von L. (zur gleichen Nr.) erwähnten Abstufung der Wunder sagt, muß auf Grund des, von L. hier vorausgesetzten Anthropomorphismus beurteilt werden. Cl. hat (S. 240 Z. 17ff.) Recht, wenn er erklärt, daß ein, noch nicht erklärtes Phänomen nicht als falsch bezeichnet werden darf. Insoweit aber dasselbe mit Gesetzen, die anderweitig bekannt sind, wie z. B. in dem von L. erwähnten Falle der nicht tangentischen Fortbewegung eines im Kreise herumbewegten und dann (S. 212 Nr. 123) hinausgeschleuderten Körpers, in Widerspruch gerät, insoweit ist das Phänomen falsch. Alles kommt daher darauf an, in welchem Grade die Newtonsche Fernwirkung nach dieser Methode beurteilt werden durfte.

Indem ich die von Cl. (S. 240f.) noch weiter vorgebrachten Einwände wegen wiederholender Zusammenfassung früherer nicht weiter berücksichtige, glaube ich, daß der aufmerksame Leser meiner Antikritik sich auch von selbst die von L., wenn er es getan hätte, angewendete, noch ausständige Gegenäußerung wird konstruieren können.

V.

Zur Methodologie des geschichtlichen Denkens.

Von

Carl Fries.

Die Behandlung methodologischer Fragen wird ohne Theorie und Deduktion, besonders wenn Polemiken hineinspielen, niemals auskommen, und auch unsere vorige Betrachtung der Methodenlehre[1]) verzichtete nicht auf dieses Rüstzeug. Wo jedoch wie bei Methodenfragen für den Ausschlag alles von dem Grad ihrer Bewährung abhängen muß, genügt ein konstruktives, logisch-ableitendes Verfahren wohl kaum, wenn nicht dem empfohlenen Handwerkzeug auch Gelegenheit geboten wird, sich über die Realität der ihm beigelegten Fähigkeiten gleichsam am lebendigen Objekt, am konkreten Fall zu erproben. Ein solcher konkreter Fall soll hier nur gesetzt und das Experiment zur Kontrolle des vorher deduktiv Beigebrachten ausgeführt werden, und zwar soll ein spezielles geschichtliches Problem als Prüfstein für die Qualifikation der naturwissenschaftlichen Methode auf ihre Eignung in rein geisteswissenschaftlichen Fragen hin gewählt werden. Wenn dabei die Untersuchung sich zu sehr in Einzelheiten zu verlieren scheint, so darf demgegenüber die Wesentlichkeit exakter Durchführung des Experiments für die Probabilität des zu erweisenden Satzes betont werden.

Die älteste Geschichte Griechenlands beginnt sich infolge glücklicher Ausgrabungen immer mehr aufzuhellen, und den neuen Tatsachen folgen die neuen Lehrmeinungen der Historiker auf dem Fuß. Es herrscht aber Zwiespalt im Lager der Hellenisten: glauben die einen noch an der alten Lehre festhalten zu sollen, die griechische Kultur sei autochthon, so meinen die anderen, wie überall in der Natur sei hier Stein auf Stein, Stufe auf Stufe geschichtet worden,

[1]) Diese Zeitschrift Band XVI Heft 4.

sei die Gesamteinwirkung der uralten orientalischen Kulturstaaten mit ihrer staunenerregenden Zivilisation für Hellas von entscheidendem Einfluß gewesen. Der Streit tobt seit einigen Jahren hin und her, und der Marburger Assyriologe P. Jensen hat mit seinen Thesen zur Homerforschung im Lager der altgläubigen Philologen einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen, während sein freies Wagnis im anderen Lager mit großer Genugtuung aufgenommen wurde. Nehmen wir den Fall einmal als Schulbeispiel und stellen wir die Frage, kann vom Standpunkt entwicklungsgeschichtlicher, biologischer Betrachtung ein kulturelles Autochthonentum der hellenischen Bildung zugestanden werden, wenn fast rings um das Ländchen die zeugungskräftigsten, reifsten Kulturen das junge Volkstum umgaben? Ist der Prozeß der Kulturmischung weniger ein gesetzmäßiger Naturvorgang als etwa die Oxydation der Metalle oder andere chemische Vorgänge? Doch lassen wir die allgemeinen Betrachtungen, und mögen die Tatsachen nun für sich selbst reden.

Wilamowitz beginnt seinen Überblick über die griechische Literatur mit den lapidaren Worten: „Die griechische Literatur ist die einzige unserer Kulturwelt, die sich ganz aus sich selbst entwickelt hat", denen nichts hinzuzufügen ist. Im Kydathen 40 behauptet er, die keusche Religion Homers sei durch semitischen Götzendienst geschändet worden. Ach der keusche Homer! Die fromme Helene möchte man zitieren! Die alten Ionier dachten anders! Wie schändlich verleumdet Xenophanes die Dichter: *πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν* (fr. 11 Diels Vorsokr. vs. 12). Wieviel maßvoller und richtiger dagegen Christs Urteil in der griechischen Literaturgeschichte 413, 1: „Ich bin ein Fremdling in der Assyriologie, aber der Einsicht in offenbare Wahrheiten darf sich niemand verschließen" usw. Während die klassische Philologie sich nun fortgesetzt ablehnend verhielt, begann die orientalistische Forschung ihrerseits Eroberungszüge zu unternehmen, gleichzeitig regten sich Anthropologie, Ethnologie und Sprachvergleichung, so daß die Frage nach ältesten Völkerzusammenhängen immer dringlicher wurde. Man ging von Fall zu Fall, jeder blickte von seinem begrenzten Studiengebiet, soweit das Auge über die Grenze reichen wollte. Vernachlässigt aber blieb die Erwägung, daß hier naturwissenschaftliche

Methode anzuwenden sei, daß die Völkerorganismen wie Gruppen des Naturreichs verglichen, ko- und subordiniert werden, und vor allem in einen großen übergeordneten Zusammenhang eingereiht werden müßten. Gewiß wurde der Gedanke wohl gehegt und wohl auch ausgesprochen, zu der Herrschaft aber, die ihm gebührt, ist er nicht gelangt. Unbedingt gebührt ihm die Suprematie — unbedingt muß, wie in den übrigen Wissenschaften, auch hier das Bewußtsein von der Evolution durchdringen, müssen die Methoden der entwicklungsgeschichtlichen, biologischen Forschung auch für den Werdegang der Völker und ihrer Gruppierungen Platz greifen. In hundert und tausend Experimenten hat das Verfahren der exakten Forschung sich bewährt und der staunenden Welt ein beispielloses Staunen abgerungen; unerhört und durchweg umwälzend in jeder Beziehung waren die Errungenschaften dieser Wissenschaften: sie haben unserem ganzen Leben, unserem ganzen Denken und Vorstellen, unserer gesamten Philosophie und Kultur ihren ureigenen Stempel aufgedrückt, keine Seite des geistigen Lebens blieb von ihr unbeeinflußt; die Wissenschaften haben ihr ihre Methoden abgelauscht und sich nicht zu ihrem Schaden danach gerichtet. Man wird nicht für die klassischen Philologen eine so extreme Ausnahmestellung beanspruchen, auch ihr Schaffen wird sich dem allgemeinen Gesetz unterwerfen, die bewährte Norm anerkennen müssen. Diese jedoch bedingt einen ausgesprochenen Sinn für die allen Einzelerscheinungen zugrunde liegende Einheit, die auch im Völkerleben nicht als die letzte Möglichkeit, sondern als die apriorische Voraussetzung gelten sollte. Es gibt doch nichts natürlicheres, als daß Völkerschaften, die gleichsam organisch neben einander und mit einander aufwachsen, nicht ohne Einfluß auf einander geblieben sein werden. Man denke nur an die Zellen und Gewebe. Wie da eine Existenz neben der anderen sich entwickelt, eine der anderen ähnlich, der anderen verwandt, der anderen verschwistert oder verschwägert, so sollte man doch auch die großen Komplexe, die so gruppenweise beieinander liegen, mit einer gewissen Selbstverständlichkeit als auf einander angewiesen und verwandt betrachten, mindestens aber die Möglichkeit gegenseitiger Beeinflussung zulassen. Statt dessen baut man eine große Völkerfamilie auf und in der Mitte als Waisenkind, ohne Verwandte, ohne fördernde Freunde, erscheint Hellas. In so dürftigem Aufzug läßt man die feinste Blüte der Völkermischung auftreten, weil man

den älteren Schwestern den bildenden Einfluß auf die jüngere nicht gönnen mag. So entsteht ein Zerrbild auf jedes organische Werden, das die geschichtliche Erkenntnis hemmt und seinen Zweck, den Ehrensockel des Griechentums zu erhöhen, nimmermehr erreicht. Aber immer wieder muß der Bastiansche Völkergedanke herhalten, wenn man eine Übertragung nicht zugeben will. Wie energisch hat schon Lehrs auf die Kontinuität der Kultur hingewiesen (Pop. Aufs. 2 463 f.). Auch Ratzel sprach es aus, daß überall mit Entlehnungen zu rechnen sei (Anthropogeographie II, 725 ff.). Eine Urzeugung sei auch auf diesem Gebiet nicht nachweisbar. Man wird stets auf biologische Analogien zurückgeführt. Auch Schurtz in seinem Werk (52 ff.) trat für allgemeinen Kulturzusammenhang ein und wies gut darauf hin, daß die Menschheit im ganzen einen entschiedenen Ideenmangel an den Tag lege, daß überall Nachahmung auftrete, neue Erfindung jedoch höchst spärlich zu finden sei (56). Sehen wir doch auf unsere erleuchtete Zeit, in der es nicht besser bestellt ist. Selten sind die neuen Gedanken, auf Nachahmung des Vorhandenen und ganz geringen Abwandlungen beruht aller Fortschritt. Das folgende Glied klemmt sich zunächst ängstlich an das ältere, tut hundert Bewegungen auf dieses gestützt, ehe es einen selbständigen Schritt wagt. Wie gründlich ist jeder Fortschritt, auf welchem Gebiet es auch sei, vorbereitet. Und was den Orient betrifft, sagt der Orient uns heut nichts mehr? Man mustere unser Kunstgewerbe, unsere Kunst, und man wird z. B. ein starkes Band zwischen Japan und Paris, zwischen ostasiatischer und europäischer Maltechnik u. a. finden, wie Osborn das im letzten Band von Springers Kunstgeschichte so hübsch ausführt. Wohin wäre es mit unserer stolzen Neuzeit gekommen, wenn der Orient nicht Kompaß, Pulver und Druck beigesteuert hätte. Rembrandt hatte in seinem Atelier orientalische Muster, und daß das Mittelalter auf den Osten blickte, wird hoffentlich bald Gemeingut der Wissenschaft sein. Von modernen Versuchen, die Kultur aus der Gegend des Nordpols herzuleiten, wollen wir lieber schweigen. Von komischen Episoden ist keine Wissenschaft frei. Für den großen Zusammenhang kämpft seit langem verdienstvoll Otto Gruppe (Griech. Rel. u. Myth. 719 u. a.). Er sagte, die Vererbungstheorie könne man für die mythologischen Zusammenhänge der Indogermanen nicht heranziehen, aber es sei möglich, „daß auch nach ihrer Trennung Inder, Griechen und Germanen zu denselben Religionsformen ge-

langen konnten, indem sie sich dieselben von außen her aneigneten" (Kulte u. Mythen I, 151). Er behauptet, die Völker seien in ältester Zeit religionslos gewesen und erst von einem Kulturzentrum aus sei ihnen Mythos und Religion überliefert worden. Dieser Standpunkt entspricht durchaus der Biologie. Der der Tierwelt entsprossene Mensch ist natürlich zuerst religionslos in höherem Sinn, um alles Mystische und Philosophische zunächst einmal auszuschalten. Im Laufe seiner Entwicklung gelangt er zur Erleuchtung und höchsten Weltanschauung. Von einem Punkt verbreitet sich jedes Licht dann in den Wellenformen der Kulturwanderung über die Erde. Man kann diese Konsequenz in Gruppes Adaptationismus nur bewundern, und wenn man ihn auch z. T. tendenziös angegriffen hat, so ist die Wissenschaft seines Verdienstes doch längst inne geworden. So sagt z. B. W. Golther in der Germanischen Mythologie, daß die Annahme von einer Entlehnung gerade auf religiösem Gebiet ungemein viel für sich habe (36). Die Völker waren auch nach seiner Ansicht in ältester Zeit nicht so getrennt, wie man gewöhnlich annimmt. Biologisch richtiger muß es heißen: Sie hatten sich von einander getrennt, geteilt wie Protoplasmen und trugen die Signatur innerer Verwandtschaft, so lange sie existierten, an sich. Wie die Kulturpflanzen und Haustiere nach Hehn, wanderten die Ideen von einer Zone über die Erde, wie das schwerfällige Mammut oder Nashorn bis zum äußersten Norden hinaufzogen. Hugo Winckler hat sich einmal sehr treffend hierüber ausgesprochen. Da die indogermanischen und semitischen Sprachen nicht mit einander „verwandt" waren, sagt er in der Kritik über Bolls Sphära (Krit. Schr. III, 75), so konnte auch keine weitere Beziehung zwischen den Völkergruppen bestanden haben. Denn alles Geistesleben hatten sie aus sich entwickelt, alles war überall auf der Erde immer wieder von neuem herausgebildet worden. Die alten Völker hatten keinen Verkehr mit einander, da Schienen und Dampfer ihnen fremd waren. Die Ethnologie hatte längst den Völkerverkehr als höchst rege erwiesen, aber die Ethnologie war keine Wissenschaft, nur Dilettanten beschäftigten sich mit ihr. Man muß die trefflichen, hier nicht wörtlich zitierten Ausführungen selbst nachlesen. S. 76 sagt er: „Nicht Entstehung auf allen Punkten der Erde, sondern Entlehnung, so heißt jetzt die Formel".

Lefmann sagt in seiner Geschichte Indiens 10, es sei ein historisches Gesetz, daß die großen Einflüsse der Kulturen erst spät ein-

gesehen würden. Erst neuerdings sei z. B. erkannt worden, daß der Einfluß der Araber bis nach Canton und Sumatra gereicht habe. Man könnte dasselbe von den arabischen Einwirkungen auf das mittelalterliche Europa sagen, auf den Burdach neuerdings hinwies (Sitzungsber. Berl. Ak. Wiss. 1904, 900). Die Griechen wußten von einem historischen Gesichtspunkt bitter wenig. Es wäre interessant und äußerst lehrreich, einmal ihr Schrifttum daraufhin durchzugehen. Bei uns war die dogmatische Handhabung der Wissenschaften unendlich lange in Blüte, später erfand man eine philosophische Grammatik, Philosophie der Sprache usw., bis schließlich der historische Gesichtspunkt gefunden wurde. Ähnlich war es in der Theologie bis auf die Tübinger, im Recht bis auf Savigny usw.

Es ist leicht, eine kleine Auslese von Anzeichen der Beeinflussung und des Kulturzusammenhangs anzuführen. Um erst einen Augenblick bei neueren Zeiten zu verweilen, in denen sich das handgreiflicher nachweisen läßt, wie kam es, daß im 18. Jahrhundert der Brite, der Italiener und ebenso der gute Deutsche sich mit Zopf und Perrücke kleideten? Das war gewiß ein Völkergedanke, eine generatio aequivoca in allen Staaten Europas. Oder war es Nachahmung Frankreichs? Doch beim Zopf blieb es nicht, auch nicht beim Alexandriner und drei Einheiten und dem Inhalt der gesamten Kunst, das ganze Denken und Philosophieren der Zeit war aufklärerisch, rationalistisch nach gleichem Geschmack. Und von unserer modernen Kunst, ob naturalistisch oder symbolistisch oder neuromantisch, beruht vieles wieder auf westlichen Vorbildern. Die beginnende Erschließung Ostasiens machte sich in unserer Architektur und Malerei deutlich bemerkbar. Man subtrahiere doch einmal aus der Kultur irgend eines Landes der Erde alles, was an seiner Kultur nicht eigenes Gewächs, sondern Import ist, und es wird bei genauer Prüfung nicht viel übrig bleiben, ob man die Hilfsmittel des täglichen Gebrauchs oder des geistigen Lebens heranzieht. Wenn man bedenkt, daß die Kultur eigentlich von jeher auf dem Austausch, dem Vergleich, dem Wettbewerb, dem freien Spiel der Kräfte beruhte, so erscheint das ganz natürlich. Kultur bildete sich da aus, wo der Handel blühte, wo der Kaufmann die Waren seiner Heimat als Tauschartikel feilbot. Nicht das Binnenland, sondern die Küsten, nicht die einsamen Höfe, sondern die Knotenpunkte der Karawanenstraßen, nicht das flache Land, sondern das Gewühl der Städte waren es, wo aus dem Austausch der Produkte

sich Industrie, Gewerbfleiß, Wohlhabenheit und Kultur einstellten. Aus der Inzucht der Abgeschlossenheit ergaben sich nur Blutarmut und Niedergang. Wie der Boden um so fruchtbarer wird, je nachdrücklicher man mit Pflug und Egge seine Schollen durcheinanderschüttelt, so auch mit den Völkern. Sparta, das sich isolierte, blieb immer die Provinzialstadt; Athen, die Zentrale des Weltverkehrs, blieb auch eine geistige Hauptstadt der Welt. Die Landstadt Rom, von Pfahlbürgern und respektvollen Philistern bewohnt, bedeutete der Welt zehnmal weniger, als jede beliebige Stadt Großgriechenlands; als es die Griechen bei sich aufnahm, trotz Catos Zorn, begann es caput mundi zu werden. Und Ähnliches gilt von anderen Staaten auch. Also gerade der Güteraustausch ist das Belebende, Fördernde, so daß man, wo starke Produktivität auftritt, auf vorgängigen starken Umsatz zu schließen haben wird. Das physiologische Analogon der Blutverdünnung durch Inzucht ist hier auch am Platz; also auf möglichste Promiskuität aller Güter auf stärksten Umsatz kommt es an; Inzucht hindert das Gedeihen, Zuchtwahl und Auslese schützen das Ganze vor üblen Folgen verwildernder Promiskuität. Auf diese Formeln lassen sich alle gemeinsamen, staatartigen Gebilde bringen, von der niederen organischen Welt bis herauf zur modernen Nationalökonomie. Freilich was ist dem Philologen diese Hekuba? Nie hat er sich viel um die Dinge seiner „Welt" gekümmert. Für biologische und nationalökonomische Dinge war er niemals interessiert. Aber die Wissenschaft von Hellas, einem der gewaltigsten Kulturfaktoren der Menschengeschichte, geht doch nicht die Philologen allein an, Griechenland oder vielmehr Athen, die veilchenbekränzte, dämonische Stadt, hat für die ganze Menschheit gearbeitet, jeder von uns ist von Athen beschenkt worden und hat die Pflicht des Dankes, die er nicht anders abstatten kann, als durch hingebende Liebe und innigen Anteil an der Blüte der heiligen Polis. Sollte der Philologe da das Recht haben, die gesunkenen langen Mauern durch eine chinesische Mauer des Banausentums zu ersetzen und die Dornenhecke einer rückständigen Methode um sie zu pflanzen? Das Phänomen Attika gehört mitten in den Strom der Biologie, von allen Seiten muß es beleuchtet, zu jeder Welterscheinung in Beziehung gesetzt werden. Mit tausend Fäden an Athen gebunden hat der Mensch die wissenschaftliche Pflicht, alle Pfade, die dorthin führen, zu erkunden und für immer gangbar zu erhalten. Alle Strahlen der Entwicklung schnitten sich

im Hafen Athens, alle Kulturpotenzen drängten sich in die Erechtheusstadt, um von dort gesteigert und erhöht in die Welt zurückzukehren und die hohe Botschaft von der großen Metropolis allen Landen zu melden. Und wir sollten das Recht haben, dieses gewaltige Netz von Beziehungen zu zerreißen? Alle Wissenschaften waren einmal in Athen angesiedelt, jede soll den Weg nach Athen suchen und ihre historischen Beziehungen für die Magna mater erkunden, jede ihr Licht auf sie werfen, bis sie von allen Richtungen bestrahlt plastisch vor uns steht.

Und doch gab es auch vor Athen Krystallisationspunkte der Kultur. Die Amarnabriefe zeigen, daß in einer viel früheren Zeit die Keilschriftsprache den Weltverkehr beherrschte. Die Pharaonen wie die Mitanikönige, die Herren von Assur und Babel, wie die Chetafürsten verstanden sie und wechselten ihre Briefe in diesen Zeichen, ja auf Kypros und Kreta (?) hat man Tontafeln mit diesen Ideogrammen gefunden. Wer will noch leugnen, daß ein Weltverkehr im 3. und 2. vorchristlichen Jahrtausend bestand? Die Wincklerschen Funde in Boghazköi haben die Zone dieser Kultur noch erweitert. Die großen Reste der Heerstraßen und sonstigen Verkehrsmittel zeigen, daß die Verbindungen der Völker schon in ältester erreichbarer Zeit ungemein ausgebildet waren. Das Buch von W. Max Müller, „Asien und Europa", stellt eine Fülle von Beziehungen beider Erdteile dar. In prähistorischer Zeit schon war der Süden der gebende Teil. Die Mittelmeervölker z. B. lernten das Metall, wie E. Pernice in Lehnerts neuer „Geschichte des Kunstgewerbes" I 47, bemerkt, früher kennen als das nördliche Europa, und Vorderasien und das Niltal kannten Metallarbeit schon lange vor den Mittelmeerländern. Im Innern Afrikas besteht z. Z. noch die Steinzeit, da es eben am Austausch und Verkehr mangelt. Zur Zeit der zwölften Dynastie bestand zwischen Ägypten und der ägäischen Kultur ein reger Austausch (ib. 53)[1]). Die Steinschneidekunst hat sich nach Pernice (58) der sich übrigens durchaus nicht etwa als warmer Anhänger der Entlehnungstheorie zeigt, von Babylonien aus über Vorderasien bis zu den Griechen verbreitet. Die assyrischen Steine sind prunkvoll

[1]) In hellenistischer Zeit dagegen hat das alte Ägypten von der jüngeren Kultur der Sieger so gut wie nichts angenommen. S. Wiedemann Mélanges Nicole 561.

im Formenvortrag, bei den Hethitern waltet das Ornament vor, die persischen Produkte sind kraftlos und nüchtern, aber „alle zehren in den Darstellungen von dem Erbe der babylonischen Kunst" (58). In der höchsten Stadt des Hügels vom Hissarlik ist ein starker Import kretisch-mykenischer Kunst bemerkbar, der eine einheimische Produktion zu lebhafter Konkurrenz anstachelte (65). In der Technik zeigt sich die mykenische Kunst von Babylon beeinflußt, wenn sie auch in der Art der Darstellung dann eigene Wege geht (73). Die Bereitung der Fayencen lernten die Kreter von den Ägyptern (81). Wie auch der frühattische Vasenstil dem Orient verpflichtet ist, stellt Pernice sehr plausibel dar (84). Auch die Bronzetechnik empfing von Osten her ihre Anregungen (109), ebenso wie die Goldschmiedekunst (118 f.). Daß es auf anderen Gebieten nicht viel anders stand, ist ein naheliegender Schluß. Leider ist die Kunst des flüchtigen Worts und Klangs nicht in so vielen Überresten zu verfolgen wie die des Meißels oder Töpferrades sonst würde man auch hier Wunder erleben. Aber die Sprachen Kleinasiens sind leider großenteils untergegangen, teils aber in noch unentzifferten Alphabeten geschrieben. Wenn die Chetasprache, die Lykischen u. a. Inschriften einmal gedeutet sein werden, ist noch mancher Aufschluß zu erwarten.

Auch die indo-iranische Kultur schloß sich nicht gegen die Außenwelt ab, im zweiten Jahrtausend stand Indien schon im Weltverkehr (O. Francke, ZDMG 1893, 595 ff.) Es hatte seine Beziehungen zu Bâveru, d. i. Babylon wohl nicht erst in der Zeit der Jatakam (ib. 606), wie denn auch seine Küstenschiffahrt später jedenfalls beträchtlich war (608). Auch über frühe Reisen indischer Kaufleute erfährt man einiges (K. E. Neumann, Reden Buddhos, II 548, Bühler, Grundriß I, II, 5). In astronomischer u. a. Beziehung hängen die Inder von Babylon ab, dem sie auch sonst verpflichtet sind (s. Eckstein in Webers Ind. Stud. II 369, der auch den altorientalischen Weltverkehr betont). Umgekehrt zeigen die Darstellungen in Indien heimischer Tiere auf dem Obelisken von Ninive (Lehmann, Ind. Gesch. 2) und die von Winckler in Chetareich entdeckten indischen Götternamen, daß die Kunde vom Fünfstromland frühzeitig weit nach Westen gedrungen war. Im Mittelaltar wirkt Indien faszinierend auf den Okzident, nicht nur seines Reichtums wegen, und noch unsere vergleichende Sprachwissenschaft ist der indischen zu Dank verpflichtet (Schröder, Indiens Kultur u. Litt. 701). Aber sowie von Griechenland

die Rede ist, heißt es immer, die Entfernungen seien viel zu groß, die Wege viel zu weit gewesen, als ob die Kultur nicht Meere durchschwommen und Wüsten und Felsenkämme überflogen hätte. Man bedenke nur, welche Länderstrecken die Fabel, die Novelle, der Schwank usw., Indiens durchwandert haben (vgl. Mailath Magyar. Sagen 279 u. G. Jacob, Östliche Kulturelemente im Abendland, 1912, eine sehr inhaltreiche Schrift).

Eine chinesische Weltkarte weist merkwürdige Übereinstimmung mit der von Peiser (Z. Ass. IV 360 ff.) veröffentlichten babylonischen Weltkarte auf (W. Schultz, Altjon. Mystik 149). Die Theorie von der chinesisch-babylonischen Verwandtschaft gewinnt neuerdings immer mehr Anhänger (s. Richthofen, China I 404 ff.); man wird natürlich an indische Vermittlung glauben, für die denn auch Anzeichen in reicher Fülle vorhanden sind. Die Sprache, die vertikale Schrift, die Mythologie u. a. weisen deutlich auf Vorderasien hin. Das wäre alles an sich gar nicht so merkwürdig, benachbarte Völker würden sich kulturell immer beeinflussen. Ganz etwas anderes ist es, wenn zwischen zwei solchen Ländern ein Weltmeer wie der stille Ozean liegt. Es ist gelungen, sagt P. Ehrenreich (Zeitschr. f. Ethnol. 1908 Supplbd. S. 3), „den engen Zusammenhang der nordasiatischen Mythen mit der nordwestamerikanischen endgültig sicher zu stellen und so die ethnologische Kluft zwischen der alten und neuen Welt in einer wichtigen Beziehung zu überbrücken". S. 77 bringt er „asiatische Sagenelemente in Amerika" bei: man muß das bei ihm selbst nachlesen, um von der Richtigkeit dieser Theorie völlig überzeugt zu werden (vgl. auch 34). Die polynesischen Zwischenglieder weist Ratzel auf (Anthropogeogr. 576, 581, 583: vgl. auch Wuttke. Gesch. d. Heident. § 185; Zöckler, Gesch. d. Askese I 86 Anm.). An eine amerikanische Urmenschheit wird man bei dem Verhältnis des Menschen zu Platyrrinen und Katarrinen nicht denken, wohl aber an Übertragung aus Ostasien über das Inselreich des großen Ozeans. Auf Einzelnes müßte unten noch zurückgekommen werden.

Wenn aber die Kultur von Vorderasien in östlicher Richtung den gewaltigen Kontinent von Mittel- und Ostasien mit seinen ungeheuren natürlichen Hindernissen, Wüsten, Steppen, Gebirgsmauern u. a. überschritten hat, und sogar in letzten Ausläufern über den großen Ozean ging und Amerika streifte, wird man ihr wohl zutrauen dürfen, daß sie von Mesopotamien etwa durch Kleinasien nach

Griechenland kann. Es wäre lächerlich, das bestreiten zu wollen. Man vergleiche nur einmal auf der Karte die beiden Wege. Die natürlichen Hindernisse sind hier gar nicht größer als dort, vielmehr weit geringer. Außerdem gestattete die für jeden Austausch gleichsam prädestinierte Küstenformation der Levante und Ostgriechenlands eine viel schnellere Übertragung als in Innerasien, dessen Wüsten noch jetzt unsägliche Terrainschwierigkeiten bereiten. Die Denkmäler Kleinasiens sprechen mit Beredtsamkeit vom östlichen Einfluß. Die öden Felsgräber Paphlagoniens, die Baureste Phrygiens usw. bekunden es immer wieder. Die mykenisch-kretische Kunst hat bei aller Selbständigkeit orientalische Bestandteile, wie man ja auch Tontafeln auf Kreta gefunden hat (Athenäum 1900, 19. Mai, 634). Es ist über die archäologischen Zusammenhänge zwischen Hellas und Asien schon vieles geschrieben worden, meistens freilich noch wenig Abschließendes. Die Fragen sind im Einzelnen zudem auch so im Fluß und das Material noch so unvollständig, daß hier nur mit wenigen Worten darüber hingegangen werden soll. Das phrygische Felsengrab von Bojük-Arslantasch liegt mitten auf der Vorderseite eines würfelförmig zugehauenen Felsblocks. Rechts und links von dem Grabe erheben sich auf den Vorderpranken zwei mächtige Löwen, zwischen denen eine Säule aufragt. Man wird bei dem Anblick (s. E. Brandenburg, Phrygien, AO. IX 2, 10) durch die frappante Ähnlichkeit mit dem mykenischen Löwentor überrascht. Die ältere archäologische Schule, bemerkt Brandenburg S. 11 sehr richtig, konstatierte einfach griechischen Einfluß. Aber gerade für die mykenische Kultur ist doch asiatischer Einfluß sehr wahrscheinlich und außerdem „kann man unmöglich zugeben, daß von Griechenland herüber das schwächliche Vorbild der Löwen von Mykene dieser geradezu grandiosen Skulptur als Vorbild gedient haben soll. Diese matten Tiere von Mykenä machen den Eindruck von dressierten Zirkuslöwen, die sich in geschulter Pose auf einen Untersatz stellen müssen. Wie natürlich sind dagegen die Löwen von Bojuk Arslan Tasch —" (ib.). Er erkennt an verschiedenen stilkritischen Details, wie den stark abgerundeten Rändern der Darstellung hettitischen Einfluß. Vergleichbar ist auch das Tor von Sendschirli (s. Winckler, Forschgn. II 371, 2) mit den zwei ansteigenden Ziegen. Solcher Anhaltspunkte für asiatischen Kulturimport gibt es aber noch viele und gäbe es wahrscheinlich noch unendlich viel mehr, wenn der Spaten in Kleinasien

fleißiger gewesen wäre, als bisher leider der Fall sein konnte. Besonders beredt ist ja die Gemmenkunst der Griechen, die nach Furtwängler (Antike Gemmen III, 1) ganz auf babylonischen Mustern beruht. Wichtig ist auch, was Oberhummer (Phöniz. in Akarnan. 17 ff.), Puchstein in der deutschen Orientgesellschaft u. a. mitgeteilt haben. Auch das Kuppelgrab bei Volo in Thessalien in der Nähe des alten Jolkos, das unter Cavvadias' Leitung vor einiger Zeit bloßgelegt wurde, weist auf den mykenischen Kreis und weiter auf dem Orient hin. Ein Eingehen auf die Vergleichung kretischer und orientalischer Grundrisse, Dekorationen und Bildwerke würde hier zu weit führen, es muß auf Evans' Berichte im Annual of the Brit .School und die Mitteilungen der archäologischen Institute verwiesen werden.

Die literarische Tradition ist ebenfalls beredt genug. Die Hellenen selbst wollten gar nicht die Schöpfer ihrer Kultur sein. Herodot hat sich ja deutlich darüber ausgesprochen (II. 4, 49 ff. 81, 156 u. a.). Hippokrates redet von den Asiaten als von kulturell überlegenen Menschen (de aere 12). Keilinschriftliche Briefe wurden in Athen geöffnet und gelesen. Aristeides nimmt den Pharnabazos in Eion gefangen, er wird nach Athen gebracht und *οἱ Ἀθηναῖοι τὰς μὲν ἐπιστολὰς μεταγραφάμενοι ἐκ τῶν Ἀσσυρίων γραμμάτων ἀνέγνωσαν* (Thuk. IV, 50, 2) und Thukydides gibt auch den Inhalt des Briefes an (s. Nöldeke, Hermes 5, 461). In Platons Timaios sagt der Ägypter zu Solon: *Ἕλληνες ἀεὶ παῖδές ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν.* (22 B). — *Νέοι ἐστε τὰς ψυχὰς πάντες· οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν*, und etwas von einem tiefwurzelnden Respekt des Hellenen vor den alten Kulturen des Orients drückte sich darin aus, deren Einfluß auf das alte Hellas niemals verkannt wurde (cf. Herod. 6, 54; 7, 8). Hekataios von Milet sagt von der Peloponnes *διότι πρὸ τῶν Ἑλλήνων ᾤκησαν αὐτὴν βάρβαροι* und Strabo fügt verallgemeinernd hinzu (VII, 321): *σχεδὸν δέ τι καὶ ἡ σύμπασα Ἑλλὰς κατοικία βαρβάρων ὑπῆρξε τὸ παλαιόν, ἀπ' αὐτῶν λογιζομένοις τῶν μνημονευομένων Πέλοπος μὲν ἐκ τῆς Φρυγίας ἐπαγαγομένου λαὸν εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ κληθεῖσαν Πελοπόννησον κτλ.* (cf. Paus I, 39, 6). Die Griechen lasen die Schriften des Persers Osthanes leiden-

[1]) Plato Tim. 22: der Griechen altes Wissen. Billeter Zürich Progr. d. Kantonssch. 1901.

schaftlich, ad rabiem, non aviditatem modo scientiae eius Graecorum populos egit (Plin. N. H. 30, 2, 5), es steht zwar sehr schlimm um ihre Echtheit (Diels Vorsokr. 464), aber solche Notizen sind doch vielleicht symptomatisch für die ganze Richtung. Die Athener liebten nämlich alles Ausländische. *Ἀθηναῖοι δ' ὥσπερ περὶ τἆλλα φιλοξενοῦντες διατελοῦσιν οὕτω καὶ περὶ τοὺς θεούς* (Strabo. X, 471). Ein besonderes Interesse heftete sich immer an die Frage, ob die griechische Philosophie auf orientalischem Einfluß beruhe oder nicht. Hier ist natürlich nicht der Ort, das zu entscheiden. Zeller hat gegen Röth, Ritter, Gladisch u. a. die Beeinflussung bestritten, und seine Schüler folgen ihm darin. Aber die neuste Generation wird wieder ungetreu, und man kann es ihr nicht verdenken. Noch hat es keine Epoche in der Geschichte der Philosophie gegeben, die in ihrem Denken nicht von einer älteren abhängig gewesen wäre; sollte Griechenland hier wieder ganz allein stehen? Man ist durch unser Zeitalter der klassischen Humanität, durch Winckelmann, Goethe, Thorwaldsen daran gewöhnt, die Griechen als eine leuchtende, unvermittelte Episode in der Geschichte vorzustellen, was an sich begreiflich und schön ist; jetzt aber stehen wir im Zeitalter der Biologie und damit sind wir verpflichtet, jene Grundansicht und auch alle in ihrem Gefolge festgewurzelten Ansichten zu revidieren: zu diesen im Gefolge der Hauptlehre festgehaltenen Dogmen gehört die instinktive Überschätzung hellenischer Produktivität auf philosophischem Gebiet. Das indische Denken ist erst seit viel kürzerer Zeit bei uns bekannt geworden und hat alsbald tief Wurzel geschlagen, Schopenhauer stand in seinem Bann, Richard Wagner und Nietzsche gleichfalls. Der Buddhismus ist eine Weltreligion gewesen und ist es noch, und seine Propaganda umfaßt die ganze Welt. Es gibt bei uns begeisterte Buddhisten. Bei uns hat er also ganze Systeme der Philosophie geschaffen, das ganze 19. Jahrhundert ist vielleicht ohne Berücksichtigung dieses Elements nicht ganz zu verstehen, da eben seine größten Denker den Strahlen dieses Lichts so lange ausgesetzt waren. Wenn nun in unserer erleuchteten Zeit die Kunde aus dem Morgenland so entscheidend wirkte, sollte die Macht jener orientalischen Gedanken auf viel primitivere Völker nicht entsprechend stärker gewirkt haben? Die Lehre des Buddha war ja ziemlich jung, aber die Weisheit der Upanischads strahlte wie Radium magisch-geheimnisvolle Strahlen aus, ohne je an der eigenen Konsistenz und Herrlichkeit Abbruch zu erleiden.

Sollten die Lichtgedanken dieser Dichterphilosophie, an denen Schopenhauer sich für Lebenszeit berauschte, den empfänglichen Hellenen nichts gewesen sein? Das wäre ein geschichtlicher Nonsens! Und daß jene Gedanken nicht trotz aller Entfernungen und Grenzen durch alle Ritzen und Spalten drangen, wird uns niemand mehr einreden. Wir glauben jetzt an die Orientreisen der ältesten griechischen Philosophen, wir schließen aus dem dichten Rauch apokrypser Tradition auf wirkliches Feuer. Jetzt wissen wir auch im Einzelnen viel mehr als Röth und Gladisch wußten, z. B., daß der philosophische Dialog mindestens formell aus dem Osten stammt. Man versuche doch, das zu bestreiten und zu widerlegen! Die Griechen haben keine Religion geschaffen, die welterobernd Generationen und Völker an ihr Bekenntnis fesselte, wie der Orient es verschiedentlich tat. Das Hellenentum hat in religiösen Dingen mehr zersetzend als schaffend gewirkt, das hängt mit der Zeit seiner Volksblüte zusammen, drückt daher keinen Mangel aus. Das Hellenentum setzte ein, als die orientalischen großen Hierarchien sich in einen Zustand des Zerfalls befanden und in der Heimat schon befehdet wurden, wie schon die Veden selbst stellenweise bezeugen. Wohl bestand in Hellas eine tiefe Mystik, aber der verstandesfrohe, dialektische, taghell blickende Grieche war für den gleichzeitigen Rationalismus empfänglicher. Sokrates hat keine Schwärmer herangebildet. Er selbst ist eine ganz realistische Gestalt ohne Heiligenschein und Himmelfahrt. Der dionysische Rausch, den Nietzsche aus der attischen Tragödie herausliest, war im 5. Jahrhundert und später jedenfalls unbekannt, es ist eine wenngleich schöne Phantasie des Philosophen, die wohl auch nicht streng historisch gemeint war. Die Schwärmer, die Griechenland heranbildete, Antisthenes, Diogenes usw., waren ironische Spötter, keine weltfremden Ideologen, wie die Asketen des Orients, von denen sie wohl beeinflußt sind. Und Plato mit all seiner Mythologie und pythagoreischen Spekulation verliert nie den Boden unter den Füßen. Aristoteles hat in der Jugend romantische Wallungen, Herakleides Pontikos, Euemeros und ähnliche Phantasten bauen Luftschlösser, aber keine Klosterhallen. Akademie, Lykeion und Kynosarges waren keine Büßerhaine. Ein Schatten romantischen Halbdunkels flimmert erst in hellenistischer Zeit aus den Dunst des alexandrinischen Völkergemischs und anderer asiatischer Hinterländer über das Griechenland hin, das nun schon kein reines Griechen-

tum mehr ist, über das sich die Gewölke synkretistischer und abstruser Religionsgebilde hinwälzen. Den Neupythagoreern und Neuplatonikern fehlt schon der taghelle Rationalismus des klassischen Atheners von ehedem ganz und gar. finsterer Askese, inbrünstiger Schwärmerei und Liturgik ist er durchaus nicht abgeneigt. Apollonios von Tyana und andere Wanderprediger finden gläubigen Anhang; Juden und Christen beherrschen bald die Welt, Plotin, Proklos, Porphyrios stehen ihnen schon so nahe, daß der Abstand kaum wahrnehmbar ist: und mit Julian stirbt, möchte man sagen, auf Jahrhunderte der letzte Verstandesmensch, wenn nicht auch er längst von dem Weihrauch der Zeitstimmung tiefumnebelt gewesen wäre. Die Geister des Orients feiern einen vollständigen Sieg, den die Kirche in vollen Zügen genießt. Das Griechentum hat in dieser neuen Welt keinen Raum mehr und versinkt: erst als die Zauberformel des Bekenntnisses seine Macht einzubüßen droht und man auf die ersten geheimen Proteste des Verstandes trifft, entsinnt man sich des vergessenen Heidentums, und aus arabischer Hand übernimmt man Aristoteles' Logik, um das gefährdete Dogma mit den aus diesem Arsenal geholten Verstandeswaffen zu verteidigen. Da entsann man sich der Griechen, zu seinem Rationalismus flüchtete sich die bedrängte Mystik.

Also Religionskeime wucherten in Attikas Boden nicht. Haben die Athener aber eine Weltphilosophie geschaffen? Hat eine der von ihnen gelehrten Weltanschauungen, ja ganzen Epochen, ganzen Völkerkomplexen ihren Stempel aufgedrückt? Die vorderasiatische Kosmologie und Naturphilosopie beherrscht die ganze Kulturwelt ihrer Zeit, wie Descartes und Leibniz ihr Jahrhundert beherrschten. Platons Schüler glaubten schon nicht mehr an den Meister, magis amica veritas. Eine Schule schloß sich an die andere an, keiner blieb der Sieg, nur Neuplatonismus und Gnosis haben ihre Zeit ganz erfüllt. Man kann das auch anders beurteilen. Aber die Griechen haben immer durch ihre Kultur geblendet, haben gelehrt und erzogen, aber sie haben keinen Fanatismus erzeugt, haben Sophisten und Sillographen gehabt, aber keinen Mohammed, keinen heulenden Derwisch, keinen heiligen Krieg, wenn man von den delphischen Katzbalgereien absieht, keine Märtyrer, keine Kirchenmusik erzeugt. Wohl hatten sie ihr Eleusis und Samothrake, ihre Kybelepriester und Tympanisten, aber sie nahmen das selbst nicht ernst; in der Tragödie

unterliegen Pentheus und Lykurgos, in der Wirklichkeit schimpft das Volk wie Demosthenes auf das Hyes Attes der Agyrten. Gewiß hatten sie auch keine Inquisition und tausend andere Schattenseiten der Mystik. Aber ihnen fehlte doch schließlich auch der Schlüssel zum Heiligtum des Herzens. Letzte Worte des Menschentums hat Hellas selten gesprochen. Es schwebt in himmlischer Anmut über der Prosa des Alltags, aber Eros flattert nicht durch die sieben Planetenringe des gnostischen Firmaments zur höchsten Klarheit. Die letzten Worte spricht, die letzten Fragen stellt der Orient und mit seiner Weisheit speist er die Völker. Die tiefsten Empfindungen werden dort ausgelöst. Die Inbrust babylonischer Psalmen ist dem Griechen fremd. Das Heiligste, höchste Faßbare wird ihm nicht lebendig, insofern ist er ewig Heide. Die letzten Geheimnisse der gequälten Menschenbrust erschließen sich ihm nicht, wie er die letzten mystischen Rätsel man möchte sagen dilettantisch betastet, aber nicht aufbricht. Die Geheimlehren des Orients gipfeln in der Alleinheit des höchsten Wesens, Xenophanes und andere greifen wohl nach dieser Höhe, ermessen sie aber nicht mit dem Gefühl. Der Grieche hat das Welträtsel gelöst, nach dem Jahrhundert verschieden, aber immer mit Bestimmtheit; der Orientale hat über all seiner Weisheit stets die höhere Allmacht, der gegenüber nur das Eingeständnis der Ohnmacht am Platz sein kann. Die Selbsterkenntnis des Sokrates ist bei ihm demütiges Reizen vor der geahnten Urkraft. Die Griechen hatten keinen besonderen Priesterstand, aber sie hatten auch keinen Glauben. Den Geschmack werden sie stets beherrschen, die Kunst, die Wissenschaft u. a. wird ihnen stets Dank zollen, die Menschheit wird nicht zu ihnen wallfahrten, die letzten Wege führen nicht nach Athen. Ein griechisches Weltreich gab es nie, auch die Geister werden ihrem Bann niemals ganz verfallen. Die letzten Fragen werden an sie nicht gestellt. So mußten sie dem orientalischen, Jahrtausende älteren, mächtigen Einfluß auf allen Gebieten erliegen, und wer das bestreitet, gerät mit historischer Logik und Folgerichtigkeit in unlöslichen Konflikt.

Es seien noch einige Bemerkungen dazu in freier Folge gestattet. Die Abhängigkeit von Babylon in astronomischen Dingen bezeugt auch Herodot (II, 109): *πόλον γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες.* Auch

die Steingewichte der Etrusker beruhen auf dieser Quelle[1]). Auch der babylonische Einfluß auf Indien wird jetzt mehr anerkannt[2]), man braucht nur die z. T. wörtlich übereinstimmenden Beschwörungsformeln zu beachten[3]), um sich davon zu überzeugen.

Als Bindeglied sind die Chattu aufzufassen. In der zweiten Stadt Troja fanden sich Spinnwirteln mit hettitischen Schriftzeichen, und tönerne Siegelzylinder. Auch auf Kypros sind hettistische Zylinder keine Seltenheit.[4])

Auch Indiens Selbständigkeit Hellas gegenüber tritt deutlicher hervor, seit man über die Primordien des indischen Schauspiels z. B. anders denkt als vor einigen Jahrzehnten. Pischel z. B. urteilt in seiner Abhandlung über das indische Schattentheater, durch dieses sei die letzte Lücke in der Entwicklung des indischen Dramas ausgefüllt. Indien habe keinen starken, nachhaltigen Einfluß von Griechenland empfangen; Menander-Milinda wird Buddhist, Alexander hinterläßt im Pendshab keine nachhaltigen Wirkungen. Die Annahme, der griechische Mimus habe den Orient beeinflußt, sei rundweg zu verneinen: die Entlehnenden seien vielmehr die Griechen gewesen[5]). Für das Umsichgreifen des Verkehrs sprechen auch die von Winckler in Boghaz-köi gefundenen Tafeln mit den Namen Indra Mitra Varuna.

Kleinasien gilt dem Hellenen als Heimat höherer Kultur. Einem Feingebildeten ruft Alkman zu: Du bist nicht ein Bauer, nicht ein Thessaler, nicht Akarnan noch Viehhirt, *ἀλλὰ Σαρδίων ἁπ' ἀγρῶν*.[6])

Sophokles verwendet in der Antigone ein altorientalisches Motiv, das er bei Herodot fand. Fast möchte man fragen, ob das Verbot des Kreon, den Leichnam zu bestatten, nicht schließlich auch auf östlichem Einfluß, auf der iranischen Sitte der Totenaussetzung beruht, die denn auch, z. B. in der Sassanidenzeit unter Ardeschir I zu be-

[1]) Graffunder Hermes 1908, 450. cf. Ideler, Böckh, Lefmann u. v. Eckstein Ind. Stud. II 369, der sehr verständig zu der Frage Stellung nimmt und die Griechen nicht aus dem großen Weltzusammenhang nehmen möchte.

[2]) Hirt Indogermanen II 487.

[3]) AO VII, 4, 17.

[4]) Speck Handelsgesch. d. Altert. I 242.

[5]) Sitzungsber. Berl. Ak. 1906, 501 f. — Vgl. ferner Kern-Jacobi. G. d. Buddhism. 306, 6. Marquart Osteurop.-ostasiat. Streifzüge.

[6]) Alkman fr. 24. cf. Diels Hermes 31, 364.

sonderen Verboten der Bestattung führte. Spuren der Sitte bietet ja der Anfang des Buches Tobit.

In Griechenland waren in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts persische Waren sehr modern und beherrschten den Markt. Die Phoiniker, die ja in Attika selbst dem Namen nach fortdauerten (Töpffer, Att. Geneal. 300), Ägypter usw. steuerten dazu bei, aus Kypros kam Getreide, Karthago, Sardes und der fernere Osten standen nicht zurück[1]). Sogar die Mode weist nach Osten, wie ein Vergleich zwischen babylonischen und mykenischen Volantröcken lehrt[2]), die Beziehungen waren eben jederzeit rege[3]). Der Grieche spricht immer gern vom Orient, der Orientale von Javana doch nur sehr selten.

Beachtenswert sind auch Furtwänglers Worte: Es gilt für die Glyptik in Griechenland in ungleich höherem Maße als für andere Kunstzweige, daß die Anfänge nur im Zusammenhange mit der älteren Kunst des Orients recht zu begreifen und zu würdigen sind. Denn die Glyptik, das Schneiden von Bildern in harten edlen Steinen ist nicht wie bei den Völkern so allgemeine, gleichsam selbstverständliche Kunst wie das Ritzen und Bemalen des Thons usw. — Sie scheint, genauer besehen, überhaupt nur eine einzige ursprüngliche Heimat zu haben, auf welche sich alle anderen Fälle ihres Auftretens mehr oder weniger zurückführen lassen, das ist — Babylonien. Die ältesten Denkmäler der Glyptik in Ägypten setzen doch bereits noch ältere in Babylonien voraus und sind einer der wichtigsten Beweise dafür, daß die Ägypter von Osten her im Besitz gewisser mit den babylonischen übereinstimmender Kulturelemente in das Niltal eingewandert sind. — Die ältesten ägyptischen Gemmen sind Tonabdrücke von Siegeln, die dieselbe Zylinderform hatten, die in Babylon alle Zeit herrschend blieb[4]) und für die Kleinkunst wird man keine Sondergesetze supponieren wollen, was hier galt, stand auch dort in Kraft, mag der Nationalstolz sich auch getröstet haben: *ὅ τι περ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται*[5]). Die Säule

[1]) Wilamowitz Kydathen 76 f. cf. Oberhummer, Akarnanien. Strzygowski Kleinasien 178.

[2]) Jeremias ATAO² 125 u. a.

[3]) Vgl. auch Niebuhr MVAG 1899, 173 f., der wichtige historische Zusammenhänge scharfsinnig aufgedeckt hat.

[4]) Antike Gemmen III, 1.

[5]) Ps.-Plato Epinomis 987 E.

ragte in Ost und West als Wahrzeichen empor, daß auch die große Kunst von Länderschranken nicht gehemmt wird, wie auch Puchstein z. B. die ionische Säulen als klassisches Bauglied orientalischer Herkunft anerkennt[1]). Es wird so oft mit aller Bestimmtheit abgeurteilt, ob eine wechselseitige Beeinflussung zwischen zwei Völkern möglich sei oder nicht, während man a priori darüber doch eigentlich nicht entscheiden kann. Auch hier gilt es vorerst die Tatsachen selbst reden zu lassen und danach gleichsam ein System oder eine Psychologie des Weltverkehrs aufzubauen, auf der man dann ein für allemal fußen kann. Das alte Gerede von den weiten Entfernungen die die Kultur nicht durchschreiten könne[2]) sollte doch nachgerade verstummen. Die vielen Sagen von Orientfahrten griechischer Philosophen, von Hellasfahrten asiatischer Weisen wie Osthanes u. a. mögen auf unglaubwürdiger Tradition beruhen, ein realer Kern liegt alledem immerhin zugrunde. Wie Dionysos[3]) zog die Kultur durch die Welt, und auch Hellas war auf ihrem Triumphzug eine Station, an der sie freilich besonders gern und lang verweilte.

Es ist ein Hauptfehler, der immer wieder auftaucht, daß man gewisse Dinge als einmal gegeben hinnimmt, statt die Frage nach ihrem Ursprung zu stellen. So gilt es als Tatsache, daß die Griechen die Philosophie geschaffen haben. Worauf die Philosophie überhaupt beruhe, was ihre Uranfänge seien, ob sie auf dem Wege der Entwicklung aus einem anderen geistigen Element sich herausgebildet habe, wird nicht gefragt. Und doch ist dem so, doch beruht sie auf der Religion und dem Ritual, wie sich im Einzelnen erweisen ließe, und schon im Veda finden sich ihre Spuren[4]). Man hat denn auch die Anfänge der griechischen Philosophie vom östlichen Einfluß zu trennen gesucht, und Eduard Zeller war einer der lautesten Rufer im Streit. Indessen hat neuerdings eine rückläufige Bewegung sich angekündigt, die Orientalistik fördert immer neue Dokumente für den gegenteiligen Sachverhalt zutage. Die Jonier, Pythagoras usw. stehen dem Osten nahe, selbst Platon lernt von der Gesprächsform der Inder und die

[1]) Brandenburg, OLZ 1909, 105 ff., der sehr verständig urteilt. Montelius Orient. u. Europa. Strzygowski N. Jahrbücher 1909, 370 u. a.

[2]) z. B. Geffken Hermes 1906, 223.

[3]) cf. Gruppe Gr. Myth. 1516.

[4]) Winternitz Ind. Litt. I 197. Deußen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 68.

Stoa setzt ein mit einer Reihe von geborenen Orientalen und — *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν στοά*[1]).

Auch die Musik der Griechen mit ihrer mathematisch-astralen Unterlage weist nach Osten[2]), wie denn ein Volk nicht leicht in einer oder einigen Beziehungen vom Ausland beeinflußt wird, in anderen nicht; der Einfluß ist gewöhnlich total oder gar nicht vorhanden, daß das Mutterland architektonisch von Kreta beeinflußt wurde, weiß man[3]), daß es dem Einfluß kretischer Gesamtkultur unterlag, wird man ohne weiteres schließen. Handelt es sich doch um unstetes Wandern der höchsten geistigen Güter, wie der Mexikaner von der großen Wanderschaft seiner Vorfahren von Norden her phantasiert, so steht es in Wahrheit mit allem geistigen Kapital, *πάντα ῥεῖ*, keine politischen, keine natürlichen Schranken tun hier Einhalt, unaufhaltsam geht es über die Grenzen und zerteilt sich quellend in alle Windrichtungen.

Verweilen wir zum Schluß noch ein wenig bei der vergleichenden Mythologie. Sie stand eine Zeitlang in üblem Ruf, man sagte ihr Phantasterei und Willkür nach. Der Hauptmangel wurde nicht betont; er war auch in äußeren Umständen begründet. Damals verglich man nämlich allein die Mythen der indogermanischen Völker unter einander, in falscher Anwendung der sprachvergleichenden Methode. Der Orient und die Symbolsprache der Naturvölker sind inzwischen unendlich mehr erschlossen worden, und man arbeitet jetzt mit ganz anderem Material. Dann aber ist jetzt ein Gesichtspunkt geltend geworden, der dies Material von einem Zentrum aus überblicken läßt. Schon Athanasius Kircher u. a. hatten in den Mythen siderische Vorgänge erblickt. Dann hatte besonders der zu wenig anerkannte Nork in einer Reihe von großen Werken die Göttersagen in Gestirnmythen aufgelöst, ganz neu aufgearbeitet und zu einem bündigen System aber verband den Astralglauben erst Hugo Winckler in seinen „Altorientalischen Forschungen", seiner „Geschichte Israels" u. a. Sein System hier zu entwickeln, ist nicht notwendig. Es ist in seinen

[1]) Vgl. darüber Diels Elementum 41. Knaack, Berl. phil. Wochenschr. 1904, 1418, u. a. Auch Dalman Buddha 188 ff. u. a. ist zu vergleichen.

[2]) Athen, 175d u. a.

[3]) Seler Abhandlungen II 4f. W. Max Müller, Asien u. Europa, Einleitung.

Schriften niedergelegt und seine Anhänger bauen auf seinem Grunde fort. Groß sind auch die Verdienste Eduard Stuckens, der in vielen Ideen bereits voranging, und der Gebrüder Jeremias, die unermüdlich auf diesem Gebiet schaffen, und vieler anderer. Es wird damit ein System, eine Formel gegeben, die alle Mythologie wie ein Rätsel löst und alle in einem Sinn einigt. Darnach sind Sonne und Mond die eigentlichen Helden aller Göttersagen. Daß anderes daneben in Geltung bleibt, wird nicht bestritten, aber der Kern der Sache scheint damit getroffen zu sein. Näheres findet man in Alfred Jeremias' Werk „Das alte Testament im Licht des alten Orients" (Leipzig 1907, 2. Aufl.). Das Zentrum dieser Mythologie war Babylon, wenn Winckler auch die Wanderhypothese nicht betont. Aus Babylon kamen die astronomischen Kenntnisse, die Münzen und Gewichte, wie Böckh nachwies, und nun auch die Mythen. Das war ein gewaltiger Fortschritt, und Winckler, dem der Ruhm dieser Funde zukommt, hat die mythologische Wissenschaft auf ein ganz neues Fundament gestellt. Die klassische Philologie hält sich fernab von der „Pest der Deutungen" (Dieterich, Archiv f. Religionswiss. 1905, 490) und verharrt in dumpfer Rückständigkeit. Und doch waren die Griechen selbst hier minder unzugänglich und weitblickender als ihre ängstlichen Grenzhüter in unserer Zeit. Allegorische Deutung war ihnen seit Theagenes von Rhegion nicht fremd; so z. B. identifizierte Theagenes wohl den Helios und Hephaistos, Poseidon und Skamandros mit dem Wasser, Antonius mit dem Mond, Hera mit der Luft usw. (Schol. B zu 467). Auch Metrodor von Lampsakos, dessen Platon im Ion gedenkt, sah in Agamemnon den Äther, in Achilleus die Sonne, in Helena die Erde, in Paris die Luft, in Hektor den Mond u. a. Auch die Stoiker befolgten diese Methode (Diels, Doxogr. 90 ff.), die übrigens bei den Indern vorbereitet war. Auch bei Neueren gab es Anhänger der Richtung, wie z. B. Forchhammer. Im Einzelnen ist es leicht, sie zu bestreiten, schwerer dürfte der Nachweis fallen, daß ihr Verfahren an sich ein falsches und fruchtloses ist. Die neuste Phase der Mythologie macht es im Gegenteil wahrscheinlich, daß ein berechtigter Kern all diesen Vermutungen zugrunde lag, nur daß aus Unkenntnis des Materials und mangelndem Überblick vielfach übers Ziel geschossen oder ins Blaue hinein konjiziert wurde.

Als klassischer Patron unserer Stellungnahme sei noch Sokrates zitiert, der bei Platon deduziert: *φαίνεταί μοι πρῶτον τῶν*

ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὕσπερ οἱ πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν· ἅτε οὖν αὐτὰ ὁρῶντες πάντα ἀεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τῶν θεῶν θεοὺς αὐτοὺς ἐπονομάσαι· ὕστερον δὲ καταγνόντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν[1]), wo freilich die Etymologie belächelt wird: aber der astrale Grundgedanke besteht zurecht. Sonstige Richtungen seien gern als auchberechtigt zugegeben, auch die Mutter Erde Dieterichs, auch Regenzauber und Korndämonen haben ihre gewisse Daseinsberechtigung: im Übrigen ist unser Standpunkt fest verschanzt. Übrigens hat Usener schon ganz fortgeschrittenen Ansichten gehuldigt und verdient auch hier mit Ehren genannt zu werden.

Noch einige Worte über Homer seien gestattet, der gegenwärtig die Geister wieder lebhaft beschäftigt, wie er das zu verschiedenen, nicht zu allen Zeiten der Geschichte getan. Was uns bei dem Namen Homer als geistige Persönlichkeit vorschwebt, gehört zu den Weltdichtern, wie Firdusi, Dante, Shakespeare usw., nicht zu den umfassenden Geistern wie Platon, Aristoteles usw. Er schildert keine komplizierten Kulturen und keine komplizierten Charaktere, er spricht die letzten Worte menschlicher Leidenschaft nicht aus, wie es Shakespeare und Goethe tun, er läßt sich nicht von einer Welle politischer Tendenzen emportragen, wie Jesajas, Archilochos, Savonarola, Rousseau, noch sammelt er die Narrheiten seiner Zeit im Hohlspiegel der Satire. Dennoch übte er die grenzenlosen Wirkungen aus. ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες. Für die klassische Zeit hat Tolkiehn das durchgeführt. Die Griechen und Römer ehrten jenen bis zuletzt. Im Mittelalter verschwand er. Die Renaissance wußte nichts mit ihm anzufangen. Vergil stand über ihm, wenn auch nicht so hoch wie Seneca zuerst über Euripides. Die Päpste setzten Preise für den Homerus Latinus aus, der lateinische J. H. Voss, blieb aus. Allmählich fand man sich in ihn hinein. Herder und Wolf stellten ihn in neuem Rahmen dar. Die Wissenschaft hatte sich seiner längst bemächtigt, aber die Alexandriner hafteten am Einzelnen, die Neueren fragten nach der dichterischen Persönlichkeit. Der adelige Sänger ward von der literarischen Volkspartei gegen die Hofdichtung ins

[1]) Cratyl. 397 CD.

Feld geführt, weil man ihn historisch noch unzureichend begriff. So hatte er seinen wohlgemessenen Anteil an der Völkerbefreiung, Helden und Schlagworte konnte er ja nicht bieten, sondern nur seinen Stil, der aber mächtig wirkte. Mit dem Sinken der Weltbewegung erlahmte das Interesse an Homer, und wie Großes auch im 19. Jahrhundert in der homerischen Frage geleistet wurde, man blieb schließlich doch Epigon F. A. Wolfs, und aller Hader war wenig fruchtbarer Diadochenkrieg. Inzwischen drang immer ungestümer das historische Prinzip durch, das den beiden Epen gegenüber freilich einigermaßen ratlos war, *δός μοι που στῶ*, war die verlegene Forderung, bis dann endlich der Anstoß von außen kam. Der Spaten enthüllte ganz neue Welten, und als das historische Prinzip nun wieder anpochte, ward ihm aufgetan, die neue homerische Frage regte sich, die Frage nach der geschichtlichen Einreihung und Authontie. Reichel, Robert, Andrew, Lang u. a. untersuchten die Beziehungen zur bloßgelegten Technik. Rohde forschte nach der Religion, doch blieben diese im Griechentum stecken. Der Spaten aber lehrte den großen Zusammenhang mit den Ländern jenseits des Bosporos und Hellespont. Wilamowitz erkannte: „Die homerische Forschung kann sich hinfort nicht einmal mehr in den Grenzen des Griechischen halten". (Berl. Sitzungsber. 1906, 60). Auch die neue homerische Frage ist von grundlegender Bedeutung, es handelt sich um die Niederlegung eines Dogmas, der Lehre vom autochthonen Heldengesang in Hellas. Irrlehren zu beseitigen ist erspießlich in jedem, so auch in diesem Fall. Daher war es ein großes Verdienst, daß P. Jensen von seinem orientalischen Bollwerk aus die Frage mutig erfaßte und Homer an die neugefundene Epik Babylons anschloß. Bei verkündigenden Thesen ist es einstweilen geblieben, man findet sie in der Zeitschrift für Assyriologie. Der zweite Band seines Werkes „Das Gilgamessepos in der Weltliteratur" soll das näher begründen. —

Die Gegner derartiger vergleichender Studien pflegen es als einen Trumpf auszuspielen: wenn man bei solchen Parallelen näher zusehe, finde man kaum Ähnlichkeit mehr, und die Analogie lasse sich nie bis ins Einzelne verfolgen. Auf diese Weise könnte man aber alle und jede Analogie aus der Welt schaffen, indem man eben statt der Ähnlichkeit Kongruenz und Identität verlangt. Die findet sich freilich nirgends, deshalb aber alle Ähnlichkeiten leugnen zu wollen, wäre armseliger Nonsens. Bei der Gelegenheit kann ich es mir

doch nicht versagen, einem Rezensenten meines Buches „Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon" hier noch einmal zu antworten. C. Ritter schrieb: (Berl. phil. Wochenschr. 1906, 1330) u. a.: „Welch ärmliche Vorstellung von dem Menschen und von Gott, der ihn geschaffen hat, liegt allen diesen Betrachtungen und Schlüssen des Verf. zugrunde! Wie unwahr, niedrig und phantastisch zugleich ist seine Psychologie. Wo irgend etwas Ähnliches in der Kulturgeschichte hervorgetreten ist, muß Abhängigkeit des einen vom andern angenommen werden." Es gehörte nicht viel dazu, den Gelehrten zu widerlegen, was ihn dann zu einer gereizten Duplik in derselben Zeitschrift veranlaßte. Da bekam ich die „unwahre, niedrige und phantastische Psychologie" zum zweitenmal zu hören. Er glaubte mich damit offenbar besonders schwer zu treffen. Nun, er hat Recht, ich bin gewiß kein Psychologe, aber ich wüßte auch nicht, daß ich mir das jemals eingebildet hätte, ja, daß ich auf diesem Gebiet überhaupt je einen Ehrgeiz besessen hätte. Ich erkenne auf diesem, wie auf unendlich vielen anderen Gebieten meine völlige Nullität unumwunden an. Aber nun fährt er fort, den Satz (S. 1 des Buches) „durch die Geschichte der Menschheit geht nur eine Kultur" vom Piedestal seiner Psychologie herab zu kommentieren: „Die Persönlichkeit verliert dabei alle Bedeutung; der schöpferische Genius wird als bloße Summe in einem Kreuzungspunkt zusammentreffender Wellenberge der Kulturschwingungen aufgefaßt." Sehr schön, nur vergißt der Rezensent eins, daß die Kulturübertragung eben durch die großen Persönlichkeiten vollzogen wird. Um bei kontrollierbareren Gebieten zu bleiben, was hat Gottsched, den manche jetzt nur den Großen nannten, denn geleistet, das nicht auf Kulturübertragung hinausliefe. Winckelmann hat uns hellenische Schönheit, Lessing, Bürger und Goethe britische Kunstfreiheit vermittelt. Wo immer fruchtbare und folgenreiche Kulturmischungen stattgefunden haben, waren es große Persönlichkeiten, die die wichtige Arbeit verrichteten. Über die Frage, ob Männer die Geschichte machen oder nicht, wird Rezensent nicht so eilig aburteilen, auf den Standpunkt mittelalterlicher Weltchroniken oder moderner Bilderbücher für artige Kinder wird er uns nicht zurückschrauben wollen, sondern vorher recht reiflich Taines u. a. Lehren in Erwägung ziehen. Wie aber soll der Ansicht von allmählicher Kulturwanderung eine „ärmliche Vorstellung von dem Menschen und von Gott, der ihn geschaffen hat", zugrunde liegen?

Der Rezensent meint, die Kultur entstehe überall, wo sie erscheint, durch ein neues Wunder, durch göttliche Offenbarung von Neuem. Gewiß ist sie überall göttlicher Offenbarung und uns ein unfaßbares Wunder, aber nicht mehr als jeder Käfer, jedes Blatt, jeder Kiesel. Dennoch ist die deutsche Anakreontik, die deutsche Alexandrinertragödie nicht etwa durch Urzeugung oder eine himmlische Offenbarung, sondern durch Gottsched den Großen und seine löbliche Ehehälfte Leonore Adelgunde, geborene Kulmus nach Deutschland gekommen. Und so in zahllosen anderen Fällen. Aber es will denn doch scheinen, daß die Annahme eines Kulturmittelpunkts, von dem aus das Licht sich radial verbreitet habe, eine durchaus monotheistische Ansicht sei. Von einem Punkt geht das Licht der Welt aus. Ein Schöpfer regiert das Ganze, von einem Zentrum strahlen seine Wirkungen aus. Das scheint doch ein nichts weniger als heidnischer Standpunkt. Was will also Herr Ritter, wo bleibt seine Psychologie: er scheint ein ebenso armseliger Psychologe zu sein, wie ich. Meine Psychologie taugt nichts, aber die seinige ist auch nicht viel besser, wir sind darin beide Sünder und haben uns nichts vorzuwerfen. Im allgemeinen muß man der jetzigen Philologie eine gewisse Kurzsichtigkeit zum Vorwurf machen: die einzelnen Punkte werden erschöpfend behandelt, aber man verliert sich im Kleinkram, die großen Gesichtspunkte fehlen. Es fehlt aber auch der wissenschaftliche Eros, wie könnten sonst z. B. diejenigen, die in der bevorzugten Lage sind, das Material an sprachlichen Kenntnissen zu besitzen, z. B. der wichtigen Frage nach den Einwirkungen des indischen Epos auf Arabien und den Okzident gegenüber kalt und ruhig bleiben? Man verschanzt sich in seinem Gebiet, und in dem festen Bewußtsein, jeden dilettantischen Übergriff auf Nachbargebiete gemieden zu haben, treibt man den wichtigsten Fragen gegenüber Straußpolitik. *τί μοι μέλει τὰ Γύγεω* —. Da steht es um Wincklers Methode doch anders. Mag er hier und da, mag er oft, noch so oft geirrt haben: er hat aber durch den Wagemut, mit dem er eben viele Kulturgebiete übersah und durchforschte, gewaltige Entdeckungen gemacht. Er war es doch, der die Regierungszeit der 7 römischen Könige als eine astronomische Zahl nachwies. Durch dieselbe Methode umfassender Vergleichung gelang ihm ein anderer ebenso gewaltiger Fund: daß nämlich der ptolemäische Kanon durch Nabonassars Kalenderreform bestimmt sei (Winckler, Keilinschr. Bibl. II 274, 290, Ex Or. Lux II 2, 63 A. Jeremias *AT.AO*^{2} 68 f.).

Diese und ähnliche Entdeckungen gelingen dem, der immer in seinen vier Pfählen bleibt, nicht, er hat sich dafür freilich auch von niemandem jemals eine wissenschaftliche Tollkühnheit vorwerfen lassen, sondern ist immer hübsch sittsam seine kleine Bahn gegangen. Ohne Tollkühnheit und Wagemut aber geht es nun einmal nicht in der Wissenschaft; das Vermeiden von Fehltritten ist aller Ehren wert, wer aber fördern und treiben will, muß ein wenig Abenteuerlust mitbringen, und gelegentlich vor einem tollen Streich nicht zurückschrecken. Die Myopie war aber von jeher ein Übelstand, der den wissenschaftlichen Fortschritt hemmte. *οὔτοι ἀτ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον*, grollt schon Xenophanes, und immer noch stehen sie sich oft feindlich gegenüber *ἡμὲν ἀληθείαι εὐκυκλέοι ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξαι, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*. Aber, um beim Zitieren zu bleiben, „die Wahrheit ist größer und mächtiger, als alles, die ganze Erde ruft nach der Wahrheit, der Himmel preist sie" (3 Esra 4,33).

Man darf es, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, wohl aussprechen, daß jede Geschichtsbetrachtung nur eine naturwissenschaftliche sei und umgekehrt. So groß angelegt, um noch einmal abzuschweifen, Goethes Aufsatz über die Natur auch ist, er läßt ein wenig das Hineinbeziehen des historischen Gebiets vermissen, das eine nicht minder reiche Ausbeute naturbetrachtender Ideen hergegeben hätte als das Naturreich im engeren Sinn. Aber es ist dem homo sapiens nun einmal eigen, überall für die trennenden Grenzscheiden mehr Verständnis zu haben als für die verbindenden Gemeinsamkeiten, und so wird noch mancher auch mit weniger unzulänglichen Mitteln unternommene Versuch unser Problem zu lösen, wirkungslos verlaufen. Ein anspruchsloser Ansatz wie dieser, wird keine Beachtung finden, aber die Idee kann nicht ruhen, sie ist triebkräftig und drängt zum Licht, und wenn sie einmal wieder von jemandem hervorgezogen wird, dann froelich urstaend!

VI.

Nietzsche und Schopenhauer.

Von

Dr. Michael Schwarz in St. Petersburg.

Es ist vielleicht schon die Zeit, ein objektives und unparteiisches Urteil über Nietzsches philosophische Lehre zu fällen, da uns das ganze, dazu unentbehrliche Material zur Verfügung steht. Nietzsches Nachlaß und sein Briefwechsel (insbesondere mit Erwin Rohde und Peter Gast) gewähren uns einen tiefen Einblick in die Werkstatt seines Geistes und verhelfen zu einem wahren Verständnis seiner philosophischen Bedeutung: es wird klar, daß der philosophische Proteus, für den die meisten Kommentatoren Nietzsche hielten, sich in Wirklichkeit ziemlich unentwegt und ganz konsequent in einer und derselben Richtung entwickelt hatte, so daß die übliche Einteilung seiner geistigen Evolution in drei prinzipiell verschiedene Perioden nicht begründet zu sein scheint, zumindestens aber erheblich reformiert werden muß. Als das entscheidendste Moment aber für die endgültige und objektive Feststellung der philosophischen Position Nietzsches erscheint seine, unlängst veröffentlichte, wenn auch schon vor mehr als zwanzig Jahren verfaßte, Autobiographie[1]), deren Druck nur auf Wunsch seiner literarischen Erben auf eine so lange Zeit hinausgeschoben wurde. Dieses interessante und höchst wertvolle menschliche Dokument ist keineswegs eine gewöhnliche Lebensbeschreibung, vielmehr stellt es eine Geschichte der geistigen Entwicklung Nietzsches dar, seine sozusagen theoretische Autobiographie. Von besonders großem Wert für unsere Aufgabe erscheint hier die Tatsache, daß gleichzeitig mit der allgemeinen Charakteristik seines geistigen „Ichs", Nietzsche selber, mit der ihm eigenen Tiefe und Feinheit der psychologischen Analyse, seine Hauptwerke sehr aus-

[1]) „Ecce Homo: Wie man wird was man ist."

führlich in dem Kapitel „Warum ich solche gute Bücher schreibe" kommentiert. Hierdurch wurde erst möglich, gestützt auf die Ausführungen von Nietzsche selbst, seine philosophische Lehre in ihrer allmählichen ununterbrochenen Entwicklung und ihren grundlegenden Ideen nachzuschaffen.

Die Philosophie Nietzsches stand, wie es jetzt allgemein angenommen wird, stets unter dem starken Einfluß Schopenhauers, auch dann noch, als Nietzsche sich offiziell von dieser Philosophie lossagte. In der Tat, die ursprüngliche philosophische Lehre Nietzsches, und zwar die von ihm in der „Geburt der Tragödie" entwickelte Metaphysik der Kunst, ist bloß eine, wenn auch eigenartige, Umarbeitung des dritten Buches des Schopenhauerschen Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung", d. h. seiner Ästhetik. Von den Grundgedanken dieser letzteren ausgehend, versuchte Nietzsche Schopenhauers Nihilismus von innen aus zu überwinden. „Hoch über Schopenhauer habe ich die Musik in der Tragödie des Daseins gehört", bemerkt Nietzsche; und mit diesen Worten charakterisiert er seinen damaligen Standpunkt. In der ersten Periode seiner Entwicklung akzeptiert Nietzsche Schopenhauers Metaphysik des Willens und seinen Pessimismus in ihren Grundzügen. Gleich Schopenhauer ist auch für ihn die Welt vom Leiden durchdrungen; wenn aber Schopenhauer zwei Wege der Welterlösung verkündet: den Weg der Kunst und den der Askese (die ästhetische und moralische Erlösung), lehnt Nietzsche in der „Geburt der Tragödie" den zweiten Weg ab. In dem, erst sechzehn Jahre später geschriebenen Vorworte zur „Geburt der Tragödie" und in einem anderen Vorworte zum selben Werk, das an Wagner gerichtet war, erklärt Nietzsche ausdrücklich, die Kunst und nicht die Moral sei die wahre metaphysische Tätigkeit des Menschen. Indem Nietzsche mit Recht den Widerspruch zwischen der ästhetischen Weltanschauung Schopenhauers und seinem Nihilismus zu vermeiden strebt, verwirft er Schopenhauers Lehre von der Mitleidsmoral und seine wenig begründete metaphysische Theorie der Selbstvernichtung des Willens (ethische Erlösung): er sieht die Welterlösung nur in der Kunst allein und überwindet somit den buddhistischen Nihilismus Schopenhauers und seine buddhistische Willensverneinung, welche in der Nirwana ihre Krönung findet. Nach Schopenhauer objektiviert sich der Wille in der Welt der Erscheinungen, oder mit anderen Worten der Wille als schöpferische metaphysische Kraft, erzeugt die Welt

zum Zwecke seiner ästhetischen und ethischen Selbsterkenntnis und Selbsterlösung. Für Nietzsche aber ist diese ganze sinnliche Welt der Erscheinungen nur ein ästhetisches Phänomen oder ein Kunstwerk, dazu geschaffen, ihrem Schöpfer, dem „Künstler-Gott" die höchste künstlerische Freude zu gewähren und somit vom Leiden zu befreien. „Traum schien mir die Welt und Dichtung eines Gottes, farbiger Rauch vor den Augen eines göttlich Unzufriedenen" ... „Eine trunkene Lust ihrem unvollkommnen Schöpfer" ... „Wegsehen wollte der Schöpfer von sich, da schuf er die Welt"[2]). Mit diesen Worten, die er Zarathustra in den Mund legt, charakterisiert der spätere Nietzsche seine, in der „Geburt der Tragödie" dargelegte, ästhetische Philosophie. Danach ist es klar, daß „unser empirisches Dasein, wie das der Welt überhaupt, als eine in jedem Moment erzeugte Vorstellung des Ur-Einen"[3]) ist und folglich „sind wir für den wahren Schöpfer Bilder und künstlerische Projektionen"[4]). Wir und unser ganzes Leben sind ein künstlerisches Werk und darin liegt unsere wahre Würde und Bedeutung[5]). Der Mensch und sein Leben sind nur ein ästhetischer Akt. Wenn also die Vernunft, wie Schopenhauer lehrt, die Welt nicht zu rechtfertigen vermag, wenn sie in derselben mehr negative als positive Seiten findet und infolgedessen das Leben verurteilt, so daß eine rationelle Kosmodicee unmöglich wird, kann doch nach Nietzsche das Leben ästhetisch gerechtfertigt werden: eine ästhetische Kosmodicee ist wohl denkbar.

Die darauf folgende, sogenannte mittlere Epoche seines Schaffens wird gewöhnlich, ganz unbegründeterweise, wie wir bald sehen werden, als die „positivistische" bezeichnet. In Wahrheit steht auch diese Epoche zweifelsohne unter dem Einfluß von Schopenhauer: gerade das Hauptwerk dieser Periode, „Menschliches, Allzumenschliches" verhält sich echt schopenhauerisch — äußerst skeptisch zur Vernunft. Nietzsche wird nicht müde, wiederholt auf das Alogische, Irrationale des gesamten menschlichen Lebens und selbst auf die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft zur wahren Erkenntnis hinzuweisen; streng genommen, muß man sich nach der Meinung des damaligen Nietzsche,

---

[2]) „Also sprach Zarathustra". Taschenausgabe S. 41.
[3]) „Geburt der Tragödie" S. 67.
[4]) Ibid. S. 77.
[5]) Ibid. S. 77.

diesem Standpunkte gemäß, überhaupt aller Urteile enthalten[6]). Ferner nimmt er in vollständiger Übereinstimmung mit Schopenhauer an, die bereits gekennzeichnete Unzulänglichkeit unserer Vernunft sei dadurch bedingt, daß letztere bloß ein Mittel, ein Werkzeug unseres Willens ist[7]). Daraus folgt, daß Nietzsche während dieser pseudo-positivistischen Epoche sich in Wirklichkeit noch nicht ganz vom Primat des Willens befreit hatte. Selbst in der dritten und letzten Periode seiner philosophischen Tätigkeit, wo sein Denken die höchste Reife, Tiefe und Selbständigkeit erreicht, selbst dann, stellt seine philosophische Lehre nichts anderes dar, als eine eigenartige Umbildung oder, wenn man will, eine weitere Entwicklung des zweiten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung", d. h. der Metaphysik des Willens bei Schopenhauer. Und in der Tat, in den Werken, welche dieser Periode seines Schaffens angehören („Also sprach Zarathustra", „Genealogie der Moral", „Jenseits von Gut und Böse", „Der Wille zur Macht"), wird der Versuch gemacht, den Willen zur Macht (so nennt nunmehr Nietzsche Schopenhauers „Willen zum Leben") zum Universalprinzip zu erheben. Wer aber das zweite Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" aufmerksam gelesen hat, der weiß, daß diese Neuerung Nietzsches durchaus nicht so originell ist, als wie es vielleicht ihrem Autor erschien. Schopenhauer spricht allerdings überall „vom Willen zum Leben", er schließt aber in diesen Ausdruck, vielleicht unbewußt, auch den Willen zur Macht ein, als eines der wichtigsten Mittel zur Erreichung seiner Ziele. Im zweiten Buche seines Hauptwerkes hebt Schopenhauer wiederholt hervor das Vorhandensein eines beständigen inneren Kampfes und eines Wettstreites zwischen den verschiedenen Erscheinungen des Willens auf allen Stufen seiner Objektivation. Das Wesen dieses Kampfes und Wettstreites, welchen man noch Schopenhauer in der ganzen Natur verfolgen kann, besteht darin, daß ein und derselbe, in allen Ideen sich äußernde Wille, zu einer höheren und immer höheren Stufe der Objektivation strebt[8]). Um sein Ziel zu erreichen, „gibt der in allen Ideen sich objektivierende eine Wille . . . die niederen Stufen seiner

[6]) „Menschliches, Allzumenschliches" (Ausgabe 1899) §§ 31, 32 Bd. II, 48—49.

[7]) Ibid. §§ 9, 16, 18, 32, Bd. II, 23—24, 32, 34—36, 49.

[8]) Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung". Reclamausgabe Bd. I S. 205.

Erscheinung, nach einem Konflikt derselben, auf, um auf einer höheren desto mächtiger zu erscheinen. Kein Sieg ohne Kampf: die höhere Idee oder Willensobjektivation kann nur durch Überwältigung der niedrigeren hervortreten"[9]). Wir sehen also, daß Nietzsches „Wille zur Macht" oder dessen „Kampf um die Macht" schon bei Schopenhauer bis zu einem gewissen Grade vorgebildet war. Nietzsche hat nur, wie schon Riehl bemerkt, Schopenhauers Willen zum Leben aus einem metaphysischen in ein biologisches Prinzip verwandelt und dieses mit Eigenschaften versehen, die offenbar dem Darwinismus entnommen sind. Erwähnen wir noch, daß Schopenhauer geradezu behauptet, daß der Wille in seinem Streben „viel weiter geht als der einfache Selbsterhaltungstrieb", da er fortwährend mit einer unersättlichen Gier die möglichste Steigerung seiner Macht und Kraft verfolgt[10]), so wird es klar, daß es Nietzsche nur noch wenig zu tun übrig blieb, um im Anschluß an Schopenhauer den „Willen zur Macht" zum Universalprinzip aller Dinge zu erheben. Und so ist die Lehre Nietzsches, auch in der letzten Periode seiner philosophischen Tätigkeit, als eine eigenartige Umgestaltung der Lehre Schopenhauers vom Willen aufzufassen: das Wesen dieser Umbildung besteht nun darin, daß Nietzsche die Lehre vom Willen nicht mehr metaphysisch, sondern empirisch begründet.

Aus dem Vorhergesagten ersehen wir aber, daß Nietzsches geistige Evolution sich in steter Abhängigkeit von Schopenhauer vollzog, was auch seinen philosophischen Ansichten im Verlauf seines ganzen Schaffens eine gewisse Einheit und Kontinuität verleiht; als Schopenhauers Schüler entnahm ihm Nietzsche auch sein Hauptthema, und zwar: das Problem vom Werte des Lebens. Während aber Schopenhauer keine genügend starken und zornigen Ausdrücke findet, um das Leben als Quelle des Bösen und des Leidens zu verurteilen und die endgültige Erlösung vom Leben nur in der Willensverneinung sieht, verteidigt Nietzsche, im Gegensatz zu ihm, das Leben mit fast derselben genialen Leidenschaft und Energie, man könnte sagen, Nietzsche nehme das Leben gegen Schopenhauer in Schutz. Die Biodicee d. h. die Rechtfertigung und Verklärung des Daseins, das ist der zentrale Punkt, in welchem alle Fäden der philosophischen Lehre

[9]) Ibid. S. 206.

[10]) Schopenhauer: „Die Welt als Wille und Vorstellung", Bd. II S. 411—412.

Nietzsches zusammentreffen, das ist die Grundmelodie, welche nur in verschiedenen Tonalitäten fortwährend in all seinen Werken erklingt. Nietzsche begründet allerdings diese Verklärung und Rechtfertigung des Lebens seinem jeweiligen philosophischen Standpunkt entsprechend: in der ersten Periode — ästhetisch metaphysisch, in der dritten — ästhetisch — naturalistisch: das Thema selbst, d. h. die Biodicee, bleibt jedoch unverändert. Wir haben also bei Nietzsche, der allgemein verbreiteten Meinung entgegen, es tatsächlich nicht mit drei, sondern mit zwei deutlich gekennzeichneten Perioden zu tun, denen ihrerseits zwei, ihrem Inhalte nach sehr ähnliche, nur durch die Art der Begründung voneinander verschiedene, Weltanschauungen entsprechen. Diese beiden Weltanschauungen bezeichnet Nietzsche bekanntlich als dionysische: er symbolisiert hiermit, nach dem hellenischen Vorbilde, in der Gestalt des Dionysos die unbedingte Bejahung des Lebens.

Daß wir hier auf dem richtigen Wege sind, das bezeugt Nietzsche selbst, hauptsächlich in seiner Autobiographie: nennt er doch „die Geburt der Tragödie", mit welcher er seine literarische Laufbahn eröffnet, und wo zuerst die „dionysische Lebensbejahung" hervortritt, seine „erste Umwertung aller Werte"[11]). So weist Nietzsche selbst auf die innere Verwandtschaft hin, welche zwischen seinem ersten und seinem letzten, bekanntlich unvollendet gebliebenen Werke („Die Umwertung aller Werte") besteht. Wenn die dionysische Lebensbejahung mit all ihren negativen und positiven Seiten schon in der „Geburt der Tragödie" verkündet wird, so sollte auch das letzte (vierte) Buch „der Umwertung aller Werte", von dem nur einzelne Fragmente erhalten sind, als „Dionysos oder die Philosophie der ewigen Wiederkunft" betitelt werden: auch hier wird, wenn auch auf neuem Boden und aus anderen Gründen, die dionysische Bewertung des Lebens oder um mit Nietzsche zu sprechen: das „freudigste, überschwänglich-übermütigste ‚Ja' zum Leben"[12]) mit allen seinen furchtbarsten und fragwürdigsten Seiten aufs neue gepredigt. Ferner im „Wagner in Bayreuth", wie auch im „Schopenhauer als Erzieher", in Werken also, die auch der ersten Periode seines Schaffens angehören, entwirft Nietzsche, laut seiner eigenen Aussage („Ecce

[11]) „Götzen-Dämmerung", S. 350.

[12]) „Ecce Homo" (Taschenausgabe), Bd. 11 S. 323.

Homo"), das Bild eines dionysischen, dythirambischen Künstlers und eines dionysischen Philosophen. „In allen psychologisch entscheidenden Stellen" im „Wagner in Bayreuth" darf man, bemerkt Nietzsche, „rücksichtslos meinen Namen, oder das Wort ‚Zarathustra' hinstellen, wo der Text das Wort ‚Wagner' gibt"[13]), denn „das ganze Bild des dythirambischen Künstlers ist das Bild des präexistenten Dichters des Zarathustras mit abgründlicher Tiefe hingezeichnet"[14]). Es scheint, fährt Nietzsche fort, daß „Wagner sich in dieser Schrift nicht wiedererkannte"[15]).

Wenden wir uns aber jetzt dem Hauptwerke Nietzsches „Also sprach Zarathustra" zu, so stellt sich, laut seiner Behauptung, heraus, daß Zarathustra selbst ein dionysischer Mensch ist („dionysischer Unhold", wie er sich scherzhaft ausdrückt). Mit vielen Zitaten aus „Zarathustra" versucht Nietzsche in seiner Autobiographie die zweifellose Verwandtschaft zwischen der Psychologie Zarathustras und der des dionysischen Menschen festzustellen[16]). Wenn auch Zarathustra, nach seiner eigenen Erklärung, „die härteste, die furchtbarste Einsicht in die Realität hat"[17]) indem er als Verkünder der Idee des ewigen Kreislaufs des Lebens mit allen seinen traurigen und furchtbaren Seiten auftritt, so findet er „trotzdem darin keinen Einwand gegen das Dasein, selbst nicht gegen dessen ewige Wiederkunft"[18]). Und noch mehr, dem Leben, wie es ist, dem alogischen, amoralischen, gottlosen Leben sagt Zarathustra sein unbedingtes „Ja" und „Amen". Er lehrt das Schicksal lieben, wie es auch sei, amor fati, — das ist das Wesen der Lehre Zarathustras. Darum sagt er auch: „in alle Abgründe trage ich noch mein segnendes Jasagen"[19]), und das ist eben die dionysische Wertung des Lebens, argumentiert Nietzsche. Es bleibt uns nur übrig, hinzuzufügen, daß nach Nietzsches Erklärung die Grundkonzeption des Zarathustra keineswegs die Idee des Übermenschen ist, wie es allgemein angenommen wird, sondern die Idee der ewigen Wiederkunft aller Dinge, diese höchste Form der

---

[13]) Ibid. S. 326.
[14]) Ibid. S. 326.
[15]) Ibid. S. 326.
[16]) „Ecce Homo" S. 354—357
[17]) Ibid. S. 356.
[18]) Ibid. S. 356.
[19]) Ibid. S. 357.

Lebensbejahung, die überhaupt erreicht werden kann[20]). Die Idee des ewigen Kreislaufs des Lebens, die im „Zarathustra" als poetischer Mythos, als lustvolle Vision verkündet wird, sollte auch die Krönung seiner philosophischen Lehre werden. Es bestand die Absicht, dieselbe in dem vierten Buche „der Umwertung aller Werte" systematisch zu begründen und zu entwickeln. Wer freudevoll diese Idee des ewigen Kreislaufs des Lebens (deren Richtigkeit Nietzsche aus dem Prinzip der Erhaltung der Energie folgert), akzeptiert, der bejaht auch das ewige Leben und erreicht mithin den höchsten Punkt der Lebensbejahung, welche Nietzsche in der Gestalt des Dionysos symbolisiert. Wenn aber die Idee der ewigen Wiederkunft des Gleichen als Zentralidee im „Zarathustra" erscheint, so kann doch nicht bestritten werden, daß gleichzeitig mit ihr dort auch die Idee des Übermenschen verkündet wird, was eben zum unvermeidlichen Konflikt führt: ist doch die Idee des ewigen Kreislaufs des Lebens logisch durchaus unvereinbar mit der Idee einer kontinuierlichen, fortschreitenden Bewegung, als deren Grenzpunkt der Übermensch erscheint. Nietzsche sucht diesen unversöhnlichen Widerspruch, der das Zarathustrabuch kennzeichnet und so die Einheit desselben stört, in seinem letzten Werke („der Wille zur Macht") zu beseitigen; freilich bleibt auch hier der Gedanke des Übermenschen erhalten, ist jedoch, zwecks Vermeidung des oben erwähnten Konflikts mit dem Gedanken des ewigen Kreislaufs, einer erheblichen Änderung unterworfen. In der Tat im „Zarathustra", in dieser „Bibel des ewigen Kreises" ist der Übermensch noch als Exemplar einer Überart gedacht, der nur im Wege der natürlichen Zuchtwahl entstehen kann, im „Willen zur Macht" aber wird dieser Übermensch durch den „höheren, stärkeren Typus-Mensch" ersetzt, unter welchem nunmehr nicht die Entstehung einer neuen Überart, sondern die Veredlung der bestehenden Menschenart verstanden wird. In dieser Periode seiner Entwicklung sagt sich Nietzsche vom evolutionistischen Naturalismus (Darwinismus) los, und verwirft die Idee des biologischen Fortschrittes als eine falsche. Er glaubt schon nicht mehr an die Möglichkeit der Entstehung des Übermenschen im Wege der natürlichen Zuchtwahl: der Mensch, behauptet er schon im „Antichrist", „ist das Ende der Entwicklung" (im „Zarathustra" hieß es noch: „der Mensch ist kein Ende"). Wenn aber früher der

[20]) Ibid. S. 345.

Übermensch nur durch die natürliche Zuchtwahl entstehen konnte, entsteht dieser „höhere Typus" nur durch eine eigenartige, man könnte sagen, geistige Auslese. Die Idee der ewigen Wiederkunft wird, im Moment ihrer Entstehung im Bewußtsein der menschlichen Gattung, als „großer, züchtender Gedanke" wirken, und als eine Bürgschaft für den Übergang zu einem „stärkeren Geschlecht" erscheinen. Die „Schwachen", argumentiert Nietzsche, werden den Gedanken der ewigen Wiederkunft ihres Lebens mit all seinen Leiden und Entsagungen nicht ertragen können, ihn als Fluch empfinden und zugrunde gehen; nur die „Starken" werden imstande sein, diesen verhängnisvollen und schrecklichen Gedanken vom ewigen Kreislauf des Lebens zu ertragen, und ihr bisheriges Leben nicht nur freudig gutheißen, sondern auch die ewige Wiederkunft dieses Lebens ersehnen[21]). Nur sie werden die Idee des ewigen Kreislaufs gewissermaßen, als eine ethische Maxime ausnützen können: der Ewigkeit unseres Lebens und der ewigen Wiederholung unserer Taten eingedenk, werden sie mit allen Kräften danach streben, den Stempel der Ewigkeit ihrem Leben aufzudrücken und es wiederholungswürdig und wünschenswert zu gestalten. Dieser Gedanke wird sie gleichsam verwandeln und umbilden, denn bei der Bewertung jeder ihrer Handlung werden sie eindringlich ihr tiefstes und echtestes Selbst befragen: „Ist es so, daß ich es unzählige Male tun will?" und diese Fragestellung wird sie veranlassen, einen ewigen Inhalt, einen ewigen, unvergänglichen Wert jedem Moment ihres Lebens zu verleihen und seine ewige Wiederkunft zu ersehnen, „Non alia sed haec vita sempiterna". Somit wird hier die Idee des ewigen Kreislaufs zum Werkzeug einer eigenartigen geistigen Auslese: einerseits verurteilt dieselbe die „Schwachen" zum Aussterben, anderseits erzieht sie und bildet um die „Starken", indem sie ihnen das Abbild der Ewigkeit ihrem Leben aufzudrücken hilft. Mit seinem geistigen Auge sieht schon Nietzsche, wie, dank der züchtenden Kraft der Idee der ewigen Wiederkunft, dieser neuen Form des Unsterblichkeitsglaubens, von Zarathustra als eine Art freudigen Mythos verkündet, eine mächtige Generation heranwächst und wie aus ihrer Mitte, wenn auch in einer fernen Zukunft, der „Übermensch"[22])

[21]) „Der Wille zur Macht" (Taschenausgabe), Bd. IX S. 52—53.

[22]) Dem Begriff des Übermenschen wird hier, wie aus dem Vorhergesagten folgt, nur eine relative Bedeutung beigemessen, weil hier nicht die Hervor-

entsteht. Dieser „Übermensch" wird auch das Leben mit all seiner Unlogik, Amoralität und Gottlosigkeit freudig gutheißen; sich von jedem Pessimismus und Nihilismus lossagend, wird er die Welt mit einem Blick voller Liebe, Wohlwollen und Dankbarkeit erfassen, ihre Vollkommenheit verkünden und dem ganzen Sein mit all seinen Freuden und Leiden ein unbedingtes „Ja" sagen.

Der Glaube an die ewige Wiederkunft des Gleichen ist das einzige Mittel den Übermenschen zu schaffen, und nur der Glaube an die Entstehung des Übermenschen hilft seinerseits die Idee des ewigen Kreislaufs auszuhalten. So verflechten sich bei Nietzsche seine beiden Grundideen, sich gegenseitig unterstützend[23]).

Nach dieser Analyse der Werke Nietzsches können wir jetzt schon mit voller Sicherheit behaupten, daß seine ganze philosophische Tätigkeit eine ununterbrochene Bearbeitung eines und desselben Hauptthemas darstellt, und zwar: der Rechtfertigung des Lebens in seinem ganzen Umfange: „ohne Abzug, ohne Ausnahme und ohne Auswahl". Eine solche Vergöttlichung des Daseins, eine solche „Religion des Lebens" war, nach Nietzsche, nur den Griechen eigen und fand ihren Ausdruck im Kult des Dionysos, in den dionysischen Mysterien. Dies ist der Grund, warum Dionysos für Nietzsche als

bringung eines Übermenschen als Überart gemeint wird, sondern nur eine Züchtung und Schaffung des „höherwertigen" Typus — Mensch aus der gegenwärtigen Art heraus. Dieser „höhere Typus" könnte nach Nietzsche nur „im Verhältnis zur Gesamt-Menschheit als eine Art Übermensch" bezeichnet werden.

[23]) Es ist nicht ohne Interesse, hier zu bemerken, daß sogar die Lehre von der ewigen Wiederkunft, welche Nietzsche als die „höchste Formel der Lebensbejahung" bezeichnet, bereits bei Schopenhauer vorgebildet war. Im 4. Buche des 1. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung" finden wir folgende charakteristische Stelle: „Ein Mensch, der . . . seinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren . . . von immer neuer Wiederkehr wünschte, und dessen Lebensmut so groß wäre, daß er gegen die Genüsse des Lebens, alle Beschwerde und Pein, der es unterworfen ist, willig und gern mit in den Kauf nähme; ein solcher stände ‚mit festen markigen Knochen auf der wohlgegründeten dauernden Erde' und hätte nichts zu fürchten . . . Dies ist . . . . der Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben." (Reclamausgabe S. 370, 371, 372.) Daraus ist ersichtlich, daß das, was für Schopenhauer bloß eine flüchtig hingeworfene Hypothese war, welcher er keinerlei Bedeutung beimaß, bei Nietzsche zum Kern seiner philosophischen Lehre wurde. Auf diesen Zusammenhang wurde zuerst von Krusius hingewiesen (siehe „Erwin Rohde", Anmerkung zu S. 187).

das Symbol der unbedingten Lebensbejahung erscheint, warum er seine Bewertung des Lebens als eine dionysische bezeichnet, warum er, endlich, diese Bewertung, der heutigen entgegenstellt, die, seiner Meinung nach ihren deutlichsten Ausdruck in der lebensfeindlichen Ethik des Christentums gefunden hat. Daraus geht auch seine schonungslose Kritik der gegenwärtigen, speziell der christlichen, Moral hervor. Diese Kritik wurde nicht etwa aus rein theoretischen Erwägungen unternommen, sondern im Interesse des mächtigen und kraftvollen Lebens, im Interesse seiner Fülle und Schönheit. Unsere gegenwärtige christliche Moral verleumdet, seiner Meinung nach, das Leben, um es im Namen eines jenseitigen lebensfeindlichen Ideales zu verneinen und damit die eigentlichen Grundlagen des Daseins zu untergraben. Und darum schlägt er denn auch vor, alle gegenwärtigen lebensfeindlichen, der christlichen Ethik entstammenden, moralischen Werte in dionysische, d. h. in lebensbejahende umzuwerten. Der christlichen Moral mit ihrer Lehre von der Selbstentsagung und Selbstentäußerung, welche Nietzsche für das größte Verbrechen gegen die menschliche Natur hält, stellt er seine dionysische, lebensbejahende Ethik entgegen, die aus dem Überfluß der Lebenskräfte entstanden ist. Denn nur bei überströmender Gesundheit, bei übergroßer Lebensfülle („Neurose der Gesundheit", wie es Nietzsche nennt), entsteht eine Art Extase, wo selbst der Schmerz als Stimulans wirkt und wo auf dem Boden dieser eigenartigen „Psychologie des Orgiasmus" nicht nur die einfache Lebensbejahung als solche, sondern auch der bacchantische Lebensrausch möglich wird.

Nietzsche ist, wie schon Joel bemerkt[24]), ein Bacchant, wie ihn die Weltgeschichte noch nicht kannte: in seiner aufrührerischen Seele geht ein fortwährender Stimmungswechsel vor sich, eine ewige Ebbe und Flut. Die höchste Seelenspannung, der orgiastische Rausch, wo die höchste Freude gleichsam den Schmerz gebiert, und das tiefste Leiden seinerseits die höchste Freude erzeugt, — diese „wundersame Mischung und Doppelheit in den Affekten", so charakteristisch für den dionysischen Zustand, das ist das wahre und echte Element der Nietzscheschen Seele, das Geheimnis seiner Persönlichkeit und das Grunderlebnis, dem seine Philosophie entquillt. Nietzsche ist der auferstandene Dionysos.

[24]) Joel: „Nietzsche und die Romantik" S. 90.

VII.

L' Oriente e le Origini della Filosofia Greca.

Von

Alessandro Chiapelli,

professore emerito della R. Università di Napoli.

Quando noi ci domandiamo per quale procedimento e per virtù di quali coefficienti storici sia sorta la filosofia greca, e quali sieno state, quindi, le attinenze di essa, nelle origini sue, colla cultura orientale, dobbiamo tener lontano dalla nostra mente il pregiudizio che un tale quesito, in qualunque modo si risolva, comprometta o diminuisca la originalità ed il valore di questa grandiosa opera del pensiero che è la filosofia ellenica. Soltanto da uno spirito perfettamente equilibrato in tutte le sue attitudini, armonioso insieme e libero, poteva nascere una così alta virtù di speculazione filosofica, e questa creare quelle possenti e originali concezioni dei grandi sistemi che sono come altrettante opere d'arte del pensiero nei secoli. Nè si deve credere, secondo altri ha fatto di recente, che un tale quesito sia ozioso, perchè gli impulsi esterni non ci possono dare ragione del valore immanente e permanente di questa monumentale costruzione del genio greco. Quando noi intendiamo per mezzo della critica storica di risalire alle origini di un gran fatto, noi facciamo come chi rimonta alle scaturigini prime d'un fiume, e ne va a ricercare le sorgenti iniziali nelle profonde ombre delle foreste montane[1]). Senza questa indagine, vano sarebbe il tentare di determinare il corso, la direzione, la natura, la stessa virtù fecondatrice di questa corrente fluviale. Questo camminare a ritroso che fa la critica storica, è costituito da una serie d'indagini e di ragionamenti per impadronirsi di quel complesso di coefficienti storici, onde ha avuto non già sua la virtù intima ma la ispirazione iniziale, e quindi la fisionomia pro-

[1]) Gomperz, Griechische Denker. 2. Aufl. 1903 I p. 3 syg.

pria, una grande creazione spirituale, o si tratti dell' arte o dell' opera del pensiero.

Certo, fu grandemente benemerita quella scuola o direzione di critica storica che, dal Lobeck al Grote e allo Zeller, rimuovendo gli antichi e, spesso, fantastici ravvicinamenti della sapienza orientale, mal conosciuta allora, alla filosofia e cultura ellenica, pose in più chiara luce l'originalità incontestabile del pensiero greco. Ma non si potrebbe escludere che a dare a cotale reazione critica, contro eruditi come il Roeth, il Gladisch, il Teichmüller, lo Schroeder ed altri, un tono talora acre ed animoso e uno spirito troppo esclusivo e negativo, non abbia conferito anche quel supposto irragionevole che il significato della filosofia greca nella storia del mondo sia indissolubilmente legato alla dimostrazione della sua assoluta autoctonìa. A molti piace considerare lo svolgimento filosofico ellenico come alcunchè, per così dire, di autonatico e diretto da una legge inerente fin dagli inizi alla natura dello spirito greco, non perturbata mai da influssi esterni come avvenne alla cultura romana, deviata, ad un certo punto del suo svolgimento, dalla infusione dell' ellenismo nel mondo latino. E piace ancora che, à completare la visione del quadro, il pensiero greco fino dalle origini sue sì annunzî immune da ogni impulso che gli potesse venire da dì fuori, cioè dai contatti coì popoli circostanti, e segnatamente dell' Asia. Se non che questo supposto isolamento non corrisponde ai resultati delle ricerche più sicure e più recenti, e l'hortus conclusus degli esclusivi ellenisti si è ormai aperto per mille vie, dinanzi agli occhi della nuova critica storica, ai molteplici influssi asiatici. Come le ricerche del Wendland, del Reizenstein, del Cumont, del Dieterich, del Clemen e di tanti altri hanno posto in evidenza il nuovo soffio che dall' oriente spirò sul terreno greco nel periodo ellenistico, così par verosimile che alcunchè di analogo avvenisse anco nel periodo delle origini della riflessione filosofica greca; se poniamo mente alla natura e allo spirito di quel popolo da Platone chiamato *φιλομαθές*, cioè curioso e vago di apprendere, e avido di conoscere, che nel periodo eroico e mitico si era, per così dire, impersonato nella figura di Odisseo, di colui „che di molti uomini vide i costumi e conobbe la mente", e che Erodoto poi riprodusse nella figura di Solone dinanzi a Creso come animato dallo spirito di ricerca *(θεωρίης εἵνεκεν)*.

Se non che i termini storici della questione sono oggi profondamente mutati: perchè le relazioni iniziali tra la filosofia greca e l'ORIENTE vanno ricongiunte ad una serie di fenomini congeneri, venuti in maggior luce dalle scoperte e dalle indagini degli ultimi decennî sulle forme arcaiche dell' arte protoellenica e preellenica, cioè dell' età micenea e premicenea, sui miti e i culti della primitiva religione greca, e sulle prime manifestazioni della cultura scientifica di quel popolo, veduto nelle relazioni sue antiche coll' Asìa e colla valle del Nilo. I segni dei rapporti fra l'Egitto e il mondo egeo resultano dai testi geroglifici della diciottesima dinastìa, e dai bassorilievi delle tombe tebane: come, d'altra parte, oggetti ed idoli di provenienza egìzia sono stati trovati a Micene, nell' Heraion d'Argo, in Creta, e statuette d'Iside nelle più antiche tombe d'Eleusi[2]). Quanto alle infiltrazioni orientali ed egìzie nell' antica religione ellenica, basta ricordare l'affinità dell' Afrodite greca coll' Astarte Fenicia e l' Ishtâr assiro — babilonese e del suo amante Adonis — Thammuz; la parentela, ora bene illustrata specialmente dal Foucart[3]), della Demeter eleusinìa colla Iside egìzia, e del Dionysos tracio coll' egìzio Osiride (già nota ad Erodoto); il rinfrangersi molteplice della grande divinità femminile asìatica, scolpita dagli Hetêi nei fianchi della montagna di Sipilos nell' Anatolia, in molte e variè forme, sulle coste dell' Asìa Minore, nelle isole egee e nella Grecia Continentale, sotto i nomi diversi di Ma, di Cybele frigia[4]), di Rhea, della Magna Mater, della Bendis tracia e così via. Tutto questo e altro sta a dimostrare che nell' Ellade fino dai più antichi secolì della sua cultura mediterranea erano penetrati elementi religiosi di culti orientali, e con essi i primi semi di un pensiero ancora avvolto nella forme mìtiche e rappresentative. Se, dunque, alla grandezza dell' arte ellenica e alla originale intuizione della natura che sta al fondo dei miti grecì nulla toglie che motivi ed elementi fossero, nell' uno e nell' altro campo, venuti in prima dai contatti coi grandi centri d'irradiazione della civiltà orientale, la

[2]) Fimmen, Zeit und Dauer der kretisch-mykenischen Kultur 1909 p. 58. gi. Foucart, Les Mystères d'Eleusis. Paris 1914 tutto il Cap. I.

[3]) Foucart, op. cit. 1914 p. 40 segg. Frazer, Adonis, Attis, Osiris 1907; Goblet d'Alviella, Eleusinia 1903 p. 73.

[4]) Matar Kubîle in una iscrizione frigia interpretata dal Ramsay Journal of Hellenic Studies V p. 246.

Mesopotamia e la valle del Nilo, come tutti oramai debbon riconoscere, una consimile misura dev' essere logicamente applicata anche ai rapporti del primo pensiero filosofico greco colla cultura dei popoli asiatici, e colla religione egizia: pur tenendo conto del fatto essenziale che la filosofia fiorisce in una età in cui la civiltà ellenica è già adulta e preparata a questa superiore manifestazione dello spirito. Egli è che i semi della cultura portati pel tramite dell' esteso commercio, le cui vie furono sempre veicoli di comunicazioni intellettuali, trovavano già nell' Ellade, coloniale dapprima e continentale più tardi, un terreno mirabilmente propizio e fruttifero a questa nuova fecondazione straniera, senza la quale quelle felici disposizioni native sarebbero rimaste probabilmente inoperose.

Giova, pertanto, in primo luogo richiamare i periodi e le forme storiche principali della questione, per vederne meglio i termini odierni, e gli elementi nuovi che possano avviarla ad una risoluzione criticamente più sicura. Ora non v'ha dubbio che a chi guardi il complesso delle testimonianze storiche, lungo l'antichità classica e cristiana, intorno ai rapporti tra la filosofia greca e il mondo orientale, quelle testimonianze crescono di numero e di determinatezza quanto più si scende nella corrente dei tempi. Se più volte Erodoto, Platone ed altri più antichi scrittori ci parlano d'una supposta derivazione della religione o della matematica greca dall'Egitto, nulla sembra essi sappiano dei viaggi dei filosofi greci e dei loro rapporti colla terra dei Faraoni e coll' Oriente. Solo dopo il terzo Secolo questa opinione appare anche fra i greci, e molto più chiara si delinea nel periodo alessandrino, quando il pensiero greco entra in contatto colla cultura Orientale, e i giudei ellenisti, specialmente d'Alessandria, come i sacerdoti egizi sotto i Tolomei, accreditano l'opinione che i loro libri sacri fossero le fonti originali onde fluì la sapienza greca. La quale opinione trovava il terreno favorevole fra i greci d'un tempo in cui la originalità filosofica decaduta e tutte le tendenze sincretistiche del tempo facevano sentire più vivo il bisogno di ricongiungere le dottrine elleniche ad una rivelazione e ad una sapienza riposta ed arcana come quella orientale, che assumeva agli occhi loro un carattere augusto e venerando[5]). La rassomiglianza di certe dottrine

[5]) V. per tutti il Wendland, Die Hellenistische-Römische Kultur. 2. und 3. Aufl. Tübingen 1912 p. 127 segg. Cumont, Religions Orientales 2 p. 240 segg.

crebbe allora credito e diffusione alla leggenda sui viaggi degli antichi filosofi in lontane regioni: riflesso e riprova di quel sincretismo filosofico religioso che domina in tutto il lungo periodo ellenistico. Per opposte ragioni più tardi i polemisti pagani contro il Cristianesimo, da Celso a Giuliano, e gli Apologisti e i Padri Alessandrini, si appropriarono questa idea: gli uni onde dimostrare che quanto la dottrina cristiana aveva di meno spregevole doveva essere eredità della sapienza greca o adulterazione della cultura classica: gli altri per ricercare nel mondo pagano gli antecedenti, la preparazione della rivelazione cristiana, gli *σπέρματα τοῦ λόγου*, come Giustino e Clemente li chiamano; ovvero per dimostrare che la filosofia greca deriva dall' Antico Testamento, o che, come aveva già detto il neopitagorico Numenio, Platone non è altro che un *Μωσῆς ἀττικίζων*[6]).

Ora la critica moderna ha esclusi per sempre i pretesi rapporti della scienza greca con Mosè e i Profeti, la supposta dipendenza del Timeo dal Pentateuco: fin da quando la interpretazioni delle iscrizioni geroglifiche e delle cuneiformi rivelarono i misteri di due civiltà ben più antiche, l'egizia e l'assiro — Babilonese, e la scoperta del sanscrito, rivelatrice della parentela glottologica ed etnica indoeuropea, allargava l'orizzonte della Storia e illustrava una civiltà ben più affine all' ellenica che non l'antico Israele. Se non che l'India è troppo lontana storicamente dalla Grecia, e i rapporti sicuri con essa non cominciano che all' età di Alessandro e dei Diadochi. Noi potremmo anche ammettere una penetrazione d'idee brahmaniche e buddhistiche nel Cristianesimo nascente, e per la diffusione della letteratura Buddhistica al tempo di Cristo, quale resulta dalle iscrizioni d'Asoka e dalle recenti scoperte di traduzioni nei dialetti dell'Impero Parto: penetrazione possibile per le antiche vie commerciali che congiungevano l'India alla Palestina, e per altre condizioni estrinseche bene illustrate, fra gli altri, dall' Edmunds. Ma cinque secoli innanzi anche queste vie di comunicazioni mancavano. Invece vi erano altri due centri coi quali pare storicamente più dimostrato il contatto della Grecia, e sulla cui civiltà la scoperta della lingua geroglifica e della lingua Zenda ha sparsa una luce più chiara: da un lato, l'Egitto dopo Psamanetico alla metà del settimo secolo diretta-

[6]) Numen. Fragm. 13 Thed. (cf. Clemen. Strom. I 8, 5 Stählin).

mente aperto al commercio greco, segnatamente degl' Ioni dell' Asia Minore e dell' isole egee, ma, senza dubbio, in rapporto più indiretto colla cultuta ellenica, e non solo per mezzo dei Fenici, già da molti secoli, come provano le scoperte archeologiche di Micene e di Cnossos, la stessa arte cipriota e alcuni miti proto-ellenici: dall' altro, l'Asiria, dopo Ciro confusa colla Persia, che traverso alla Frigia, e la Lidia, spiegava la sua azione sulle colonie greche dell' Asia Minore nell' arter. nelle forme del culto, in alcune intuizioni religiose, e sopratutto nelle conoscenze astronomiche ed astrologiche. Non fa meraviglia, quindi, che circa la metà del secolo scorso risorgesse, sulle orme della simbolica del Creuzer, l'antica ipotesi della origine della filosofia greca dall' Oriente, principalmente sostenuta dal Roeth, che, colla sua critica spesso poco cauta e troppo fantasiosa, cercava le tracce della religione Zoroastrica in Democrito e in Platone, in altri filosofi quelli della religione egizia; e dal Gladisch che tentava un sistema più comprensivo, in cui cinque dei grandi sistemi presofistici si dovevano riscontrare con altrettante forme di dottrine Orientali[7]). Se non che questi tentativi ebbero poca fortuna perchè scarso era il materiale e mal sicuro il fondamento su cui con troppa fiducia edificavano i due dotti tedeschi. E d'altra parte lo svolgimento e il fiorire degli studi filologici e storici, e la maggior conoscenza dell' antichità classica, determinava una non illigittima resistenza a questi ravvicinamenti orientali in nome della originalità assoluta della cultura e della filosofia greca: e i nomi del Lobeck, del Preller, del Welcker, dello Schoemann, del Ritter, del Ianet, dello Zeller (il più autorevole e costante difensore dell' assoluta indipendenza della filosofia ellenica) fino al Rohde, al Burnet[8]), al Milhaud[9]), rappresentano questa tendenza in quello che ha di ragionevole e d'inconstetabile, e in quello che anche ha di esclusivo e di eccessivo. Codesta reazione critica, alla quale si ricongiungono anche oggi orientalisti come il Deussen ed ellenisti come il von Armin, che sono fra i più recenti e valenti espositori della filo-

[7]) Roeth, Gesch. unserer abendländ. Philos. 2 Bde. Mannheim e del Gladisch una serie di memorie che va dal 1841 al 1866, 1858 riassunte nello scritto dal titolo Die Religion und Philos. in ihrer geschichtl. Entwicklung 1852.

[8]) Burnet, Early greek philosophy. London-Edinburgh 1892 p. 15; trad. ted., Die Anfänge der griech. Philosophie. Leipzig-Berlin 1913 p. 13 segg.

[9]) Milhaud, Les Origines de la Science grecque. Paris 1893.

sofia greca e che i suoi rapporti coll' Oriente passano sotto silenzio[10]), se ha servito di giusto contrappeso alle troppo frettolose conclusioni tentate nella prima parte del secolo scorso, non è però riescita ad eliminare l'opposta e rinascente tendenza; la quale più di recente provveduta di materiale più ricco e criticamente accertato, è tornata di nuovo a riaffermare le attinenze della filosofia greca primitiva colle religioni e coi filosofemi orientali. La maggiore conoscenza dei libri sacri dell' Oriente, specie del così detto „Libro dei Morti" dell' antico Egitto, il progresso degli studi assiriologici e la miglior conoscenza critica dei documenti iranici, doveva naturalmente contribuirvi.

E così, per diverse vie e in misura diversa, tentarono d'illustrare questi rapporti il Teichmüller, il Tannevy, lo Schroeder, il Pfleiderer, il Gruppe[11]), ed anche in questi ultimi anni il Wendland, il Cumont, l'Amelineau: tantochè, pur dissentendo da molte loro conclusioni, ellenisti del valore e dell' autorità del Diels e del Gomperz, inclinano a riconoscere in massima, anche senza avventurarsi in particolari ricerche comparative[12]), che senza influssi orientali e colla ipotesi della pura autoctonia dell' ispirazione, non si possa oggi dare una ragione adeguata delle origini e delle prime forme della riflessione filosofica greca: pur rimanendo intatto e fermo il giudizio del suo valore assoluto ed originale.

2.

La questione oggi si presenta per un rispetto assai più complessa, e per un altro assai più determinata e semplice che non fosse nella seconda metà del secolo scorso, cioè nel massimo fiorire della scienza

[10]) Deussen, Philosophie der Griechen. Leipzig 1911; Arnim, in Kultur der Gegenwart dell' Hinneberg I, V, 2. Aufl. 1913 p. 94 segg. Lo stesso dicasi delle altre più recensi trattazioni di questo antico periodo del Doering, Kinkel, Gercke e Goebel.

[11]) Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. d. Begriffe II. Gotha 1878; Tannery in Revue Philosophique 1880; Schroeder, Pythagoras und die Inder. Leipzig 1884; Pfleiderer, Die Philos. Heraklits im Lichte des Mysterienwesens. Leipzig 1886; Gruppe, Griech. Kulte und Mythen I 1887.

[12]) Diels in Archiv für Gesch. d. Philos. II p. 89 scrive: „Das Problem verdient wirklich das eindringlichste Nachdenken, da wohl nur noch wenige an die völlige Autochthonie der griechischen Spekulation glauben werden." Gomperz, Griech. Denker I. 2. Aufl. 1903 p. 77 segg. 429.

dell' antichità classica. Più complessa, poichè non basta l'opera comparativa e l'intime somiglianze, bensì bisogna dimostrare per quali medi termini storici una intuizione orientale possa esser penetrata nel mondo ellenico, ed essere stata motivo e impulso, se non esemplare, di dottrine filosofiche: ma ancora più semplice, perchè questa stessa ragione esclude, come si potrebbe dire, a priori, alcune delle civiltà più lontane dalla Grecìa, come la Cina, l'India, ed Israele. Ma la questione deve, in primo luogo, considerarsi in modo indiretto da chi si domandi qual valore ed autorità possa avere la tradizione che ad essa si riferisce, e a quale epoca risalga; prima di vedere quali argomenti intrinseci vi sono per decidere se vi sìeno stati questi influssi originali dell' Oriente sul pensiero greco, e in qual misura si possano o si debbano riconoscere.

Ora quanto al primo punto, conviene innanzi tutto tener presente e discutere il giudizio critico che ne ha dato il massimo storico della filosofia ellenica[13]), e che vale per ogni altro consimile. Ora per lo Zeller la tradizione è quì insufficiente e di per sè molto sospetta, come quella che cresce ed abbonda quanto più ci si allontana dalle origini. Gli eruditi neopitagorici e neoplatonici della tarda antichità raccontano bensì molti viaggi degli antichi filosofi: ma le testimonianze loro sono poco attendibili. Poichè non solo non mostrano di derivare da fonti sicure, ma sembrano anche mosse da un intendimento dogmatico, anzichè da un concetto storico e critico. Da un lato, essi vedono gli antichi filosofi come avvolti in una incerta aureola di leggenda: da un altro, Orientali e Greci, per diverse ragioni, erano indotti a prestar fede a quelle antiche atinenze. Invece, prosegue lo storico tedesco, le più antestimonianze o tacciono, o ci offrono mere supposizioni. Anche se fosse certo il viaggio di Talete in Egitto, ad ogni modo non sembra ne avesse derivate se non conoscenze matematiche ed astronomiche: e che Pitagora sia stato in Egitto ci vien detto per la prima volta da Isocrate, la cui testimonianza ha assai scarso valore. Erodoto, che lo ignora, accenna solo ad affinità religiose e matematiche, non filosofiche, dell' Ellade colla Valle del Nilo: nè Democrito stesso che conosce l'Egitto non sembra di credere alla superiorità della geometria egizia sulla propria; nè, certo, crede alla superiorità degli Egizìani sui Grecì Platone, che di quelli, anzi, fa

[13]) Zeller, Philos. d. Griech. I, I[5] p. 19—41.

così severo giudizio nella Repubblica. Aristotele medesimo nulla sa di questi viaggi di filosofi antichi in Oriente: e per lui gli Egiziani sono i precursori bensì dei Greci, ma solo nelle dottrine matematiche ed astronomiche (Metaph. I, 1). E così Diodoro e gli altri non parlano se non di processi tecnici, di leggi civili, d'istituti religiosi come provenienti dall' Egitto, non mai d'intuizioni speculative e di motivi propriamente filosofici.

Se noi vogliamo ora misurare il valore di questi argomenti e il significato della tradizione conviene tener presente innanzi tutto che le testimonianze, per quanto tarde, e, se si vuole, animate da un intento dottrinale, debbono pure riannodarsi ad un nucleo originale di verità storica ancorchè alterato; e questo nucleo è appunto proposito nostro il cercare. Il difetto di testimonianze più dirette, dice il Tannery, non può avere un valore decisivo se si consideri quanto sien ristretti i dati che noi possediamo sulle conoscenze dei primi fisici e scarse le notizie degli scrittori dell' antichità sulla cultura dei „barbari". Certo, prima che le tombe dell' Egitto ci avessero dato i papiri, e i testi ieratici, o le escavazioni asiatiche ci avesser restituite le iscrizioni cuneiformi e le tavolette di Ninive e di Babilonia, questa ignoranza non poteva esser misurata. Ma oggi bisogna tener conto delle rivelazioni che ci danno codeste risorte scritture. Poichè gran parte degli argomenti addotti dallo Zeller e dagli altri si dilegua se si ferma bene il punto visuale da cui dobbiamo guardare gli antichi fisici. Il dire che gli antichi ci parlano di opinioni particolari ereditate dall' Oriente non già di concetti filosofici, non basta, se consideriamo che questi antichi pensatori non muovevano da un principio astratto, bensì da particolari osservazioni e da esperienze sul mondo sensibile, che poi generaleggiando riconducevano a principi di estensione e applicazione universale. Indipendenti da ogni tradizione, seguivano una via naturale. Ora secondo natura il concetto, direbbe Aristotele, è l'ultimo. Poichè, dunque, prima della Metafisica è la Fisica, è naturale aspettarsi che gli antichi non ci parlino se non di dottrine geometriche ed astronomiche come importazione egizia ed asiatica. Ma solo da queste e per queste si svolse la speculazione di questi *φυσιολόγοι*, come Aristotele li designa; sebbene eglipoi attribuisca loro un modo di vedere astratto che è ben lontano dalle origini prime. Sulle quali più che altro c'illumineranno la storia della civiltà in generale, e in particolare poi la storia dell' antica matematica ed astro-

nomia. Ora se consultiamo questa, la tradizione non è così scarsa di autorità, nè così discontinua quanto si è voluto credere[14]); come quella che pur con molte lacune, facilmente spiegabili per la perdita di tanti documenti, va da Erodoto fino a Plutarco e più oltre ancora. Che, difatti, Talete abbia visitato l'Egitto, non si può seriamente oramai porre in dubbio. La notizia proviene da Eudemo, la cui autorità, in fatto di storia delle scienze esatte, è incontestabile[15]): e viene poi confermata indirettamente da altri indizi. Come la origine della geometria presso gli Egizi anche da Eudemo è derivata dalla necessità di stabilire i termini per le inondazioni periodiche del Nilo, così Erodoto ed Aristotele (Fragm. 248 ed Rose), e dietro ad essi Diodoro e Plutarco, ricollegano non solo ai logografi come Ecateo, ma anche ai filosofi, come Talete ed Anassagora, i tentativi per ricercare l'origine e la causa fisica di quel fenomeno. Il che mal si spiega senza una conoscenza diretta e personale di esso. Nessuna meraviglia quindi che, come vedremo più tardi, non solo il sistema astronomico ma l'idea cosmogonica di Talete abbia il suo riscontro nelle antiche intuizioni dell' Egitto. Quanto a Pitagora, alla testimonianza di Isocrate non si può negare autorità, anche se non si voglia ammettere che il frammento di Eraclito[16]) dove si parla della *πολυμαθίη* di Pitagora, non implichi, come pur credono lo Schuster e il Gomperz, i suoi viaggi. Essa è indirettamente confermata da Erodoto nel famoso luogo sulla origine egizia della idea metempsicosi (II, 123 cf. 49), e da altri luoghi (II, 81) dei quali apparisce che nel V secolo il nesso fra il Pitagorismo e la cultura egizia era ben conosciuto: anche senza tener conto di ciò che Erodoto stesso attesta sulla derivazione dall' Egitto delle cognizioni astronomiche (II, 4) dell' arte del misurare (II, 109) e di tutti quasi i culti e le divinità elleniche (II, 52). L'avere egli allineato nello stesso libro dell' opera sua le dipendenze generali della cultura greca dall' Egitto e le allusioni alle attinenze di esso coi Pitagorici,

---

[14]) Troppo assoluta è, infatti, l'affermazione del Burnet, Early greek philos. 1892 p. 14. Anfänge ca. 1914 p. 13, che nessuno scrittore dell' epoca classica della filosofia greca sapesse allunehè di questa suo derivazione orientale.

[15]) Proc'. in Euel. 19 (ed Hertlein). *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν, μετήγαγεν εἰς Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην* (sc. *γεωμετρίαν*) *καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο.* Eudem. Fragm. 84 Spengel. Diels, Vorsokratiker I² p. 8.

[16]) Fragm. 40 (Diels, 16 Bsw.).

fa sempre più credere che a lui e ai suoi contemporanei tali attinenze fossero ben cognite. E che fossero tenuti in alto concetto gli Egìzianì nellascienza geometrica indirettamente lo confessa una parola conservataci di Democrito (presso Clem. Strom. I 304 A.) che pure senza dubbio, deve aver visitato l'Egitto, e probabilmente l'Oriente[17]).

Certo. i sacerdotì egizì si compiacquero nell' esagerare questa loro preminenza sui Grecì: e dal Timeo, dal Critia e dall' Epinomide platonico, come anche da Crantore (Procl. in Tim. 24 B) ci è noto come gli Egìzi si vantassero di conservare la mistica tradizione dell' Isola Atlantide. Più tardi osserveranno (Diodor I. 96) che non solo Pitagora dovesse all' Egitto la geometrìa, la dottrina dei numeri e la dottrina della metempsicosi, come Democrito l'astronomìa. Solone e Platone le loro leggi e i loro concetti politici. Ma resterebbe a spiegare perchè i Grecì avrebbero prestata così facile fede, se nulla ci fosse stato di vero in quello che gli altri venivano loro dicendo: e tanto più in un tempo in cui non era peranco penetrata nella cultura greca l'ambizione di accreditare le dottrine elleniche coll. autorità delle antiche religioni d'Oriente. Questa opinione circolava già in Atene alla età di Platone, come attesta il Platonico Crantore, e come resulterebbe anche da un accenno del Busìride d'Isocrate, se dovessimo accogliere l'ipotesi del Teichmüller. E sè è vero che Platone mostra un certo dispregio per gli Egìzì, questo riguarda l'Egitto del suo tempo: dove per l'antica cultura della valle del Nilo mostra d'avere, nel Fedro, nel Timeo, nelle Leggi, nell' Epinomide, una gran riverenza.

Ma è poi esatto il dire cheagli antichi sia ignota una primitiva attinenza della speculazione greca coll' Orìente? Aristotele (Metaph. I, 1) confessa che gli Egìziani furon maestri ai Grecì nelle discipline matematiche; e sebbene non parli propriamente di speculazioni orientali, è da notare che ricongiunge le prime filosofie alle cosmogonìe orfiche e alle intuizioni religiose (I. 3. 983 b, 27). Nè sembra essere stata alìena dalla sua mente una oscura idea di questa derivazione orientale. Già nella Metafisica stessa in certa modo vi accenna

[17]) Fr. 299 (Diels I² p. 439), Questo frammento, se è propriamente autentico, è decisivo circa la questione dei rapporti tra la filosofia greca e l'Oriente. 71 Diels II² p. 727 lo crede apocrifo. Non così il Gomperz, Wiener Sitzungsb. 52 I e il Burnet, Anfänge p. 19. In verità sembre debba porsi in attimenza, come appartenente allo stesso scritto autobiografico, col Fr. 116 (Diog. IX 36. Cic. Tuscul. V 36, 104).

(XIV, 4, 1091 b, 3 segg.), dove dice che Ferecîde e i Magi, che non son più nel mito, ponevano il bene a principìo delle cose allo stesso modo di Empedocle e di Anassagora. Ma più apertamente sembra essersi espresso su questo punto nelle opere ora perdute, per quello che specialmente riguarda i rapporti della filosofia col Parsismo, che il maestro d'Alessandro il Conquistatore, era meglio in grado di conoscere di ogni altra religione orientale. Questo risulta da ciò che ci vien riferito da un suo scritto, il Magico, dove le origini delle filosofìa eran chiaramente dedotte dalle culture orientali; e da ciò che appare da un altro frammento del *περὶ φιλοσοφίας* (I Libro), addotto da Diogene (I, 8), Aristotele dice che i Magi sono più antichi degli Egiziani stessi, e parla della religione Zoroastrica. Nè per questo rispetto la sua opinione rimase isolata: che, senza contare Xantho e Dinone di Colofone, v'inclinarono, per quanto sappiamo, Teopompo, Eudosso[19]), Ermodoro il Platonico, Eudemo di Rodi, Clearco di Solì, Ecateo d'Abdera, a cui s'attribuiva uno scritto *περὶ τῆς τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίας*.

Una testimonianza non meno significativa di questa conosciuta penetrazione d'idee e scientifiche dall' Oriente nell' Ellade già nel periodo classico della filosofia greca, ci viene dalla scuola platonica. L'Epinomide platonico, sia esso opera del maestro o un aggiunta alle leggi di Filippo di Opunte, cerca una conciliazione del culto Delfico di Apollîne con quello degli Dei sìderali che la Siria e l'Egitto avevano dato alla Grecìa[20]). E perciò esorta i Grecì a perfezionare questo culto, recentemente introdotto nel loro paese, come essi hanno perfezionato tutto ciò che hanno ricevuto dai barbari. Confessione preziosa la quale trova conferma in alcuni segni onde apparisce la derivazione di alcune dottrine astronomiche di questo scritto platonico dai Caldei;

[18]) Aristot. Fragm. 35 Rose (p. 43) in Diog. L. I 1. *Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοί φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μέν Πέρσαις Μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλονίοις ἢ Ἀσσυρίοις Χαλδαίους καὶ Γυμνοσοφιστὰς παρ' Ἰνδοῖς ... κατὰ φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Σωτίων ἐν τῇ εἰκοστῷ τρίτῳ τῆς Διαδοχῆς.*

[19]) Plin. N. H. 30, 3 (Rose, Arist. Fragm. 34).

[20]) Plat. Epinomis 987 A *Παλαιὸς γάρ δή τόπος (Βάρβαρος) ἔθρεψε τοὺς πρώτους ταῦτα (τὰ ἀστρονομικὰ) ἐννοήσαντας, διὰ τὸ κάλλος τῆς θερινῆς ὥρας, ἣν Αἴγυπτός τε καὶ Συρία ἱκανῶς κέκτηται .... ὅθεν καὶ πανταχόσε καὶ δεῦρ' ἔξήκει βεβαρυσμένα χρόνῳ μυριετεῖ τε καὶ ἀπείρῳ.* cfr. Theon. Smyrn. de astronomia ed. Martin p. 270.

e ci spiega come in un papiro ercolanese, contenente uno scritto dovuto forse allo stesso Filippo[21]) ci sia conservata la notizia che Platone nella tarda sua età abbia ricevuto un sapiente „Caldeo" che lo avrebbe istruito sulle scoperte fatte dai suoi compatriotti; notizia che ci è poi confermata da altre testimonianze autorevoli, come Antistene, Aristotele ed Eudosso[22]).

La tradizione non è, dunque, nè così scarsa nè tarda, nè così poco autorevole, come altri ha creduto: ma risale, in qualche modo, ai grandi maestri della scienza greca, e specialmente a quella scuola di Aristotele, il primo storico della filosofia antica, dove Teofrasto ed Eudemo avevano posto mano a raccogliere, con grande diligenza, le notizie sugli antichi fisici e matematici grecì.

3.

Ma se vogliamo determinare i limiti della questione, e delineare le vie di questa possibile influenza orientale sulla primitiva riflessione filosofica dei Greci, conviene innanzi tutto liberare il terreno da alcuni ravvicinamenti ideali, che non solo sono di per sè desituiti di saldo fondamento storico, ma servono piuttosto a complicare che a semplificare la questione. Quanto alla ipotesi della origine ebraica della filosofia greca, non occorre oggi spendere molte parole, essendo essa oramai esclusa irrevocabilmente dalla critica moderna. La precedenza cronologica di alcuni libri dell' Antico Testamento sui documenti del pensiero greco, nulla prova circa la dipendenza di questi da quelli: nè la tradizione dei libri sacri conosciuti in Grecia ben prima della versione Alessandrina, poggia su altro fondamento che la malfida testimonianza d'Aristobulo. E se oggi dai papiri aramaici di Elefantina, in parte pubblicati dal Sayce e Cowley in parte dal Rubensohn e Sachau[23]), sappiamo che nell' alto Egitto già prima che Cambise, nel 525, facesse dell' Egitto una provincia persiana, esisteva una comunità giudaica, anche non accogliendo i dubbi sorti

[21]) Index Herculan. ed. Mekler col III 36

[22]) Arist. Fragm. (Rose) 32, 33, 34. cf. Fragm. 35 e 248.

[23]) Sayce and Cowley, Aramaic Papyri discovered at Assuan. London 1906; Rubensohn und Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine. Berlin 1907; e tutta la letteratura più recente su questo argomento in G. Rauschen, Neues Licht aus dem alten Orient. Bonn 1913 p. 41.

sulla loro autenticità, certo è che il giudaismo egiziano non fiorì veramente se non all' età di Alessandro: onde tutto fa credere che la Grecia ben scarsa e indiretta notizia avesse del popolo d'Israele e della religione di Jahve prima della conquista d'Alessandro, cioè prima del periodo ellenistico. Durante il quale, come è noto oramai[24]), anzichè un mutuare del pensiero greco dalla religione ebraica è piuttosto visibile, nei libri dell' età giudaica dell' Antico Testamento di carattere sapienziale (come il libro della Sapienza, i Maccabei, e forse già i Proverbi Salomonici, e il Siracide) un assorbimento di elementi ellenici per parte del Giudaismo.

Più complessa e di men sicura risoluzione è l'ipotesi della filiazione indiana della filosofia greca. Perchè se l'India è più lontana della Giudea e dell' Egitto, ella ha invece una ricca fioritura filosofica. La storia comparata della filosofia trova, perciò, in essa materia opportuna e copiosa a raffronti della maggiore importanza: e basta ricordare, per tal rispetto, i più recenti lavori d'indologi come il Deussen, il Max Müller, l'Oldenberg, il Rhys-Davids, lo Speyer[25]). Se non che a trasformare quelli che posson dirsi gl'incontri ideali e le somiglianze in prove di relazione reale e di trasmissione effettiva, manca il tramite storico di un possibile influsso prima della conquista d'Alessandro; perchè chi volesse cercare questo elemento mediatore nei Fenici, si ravvolgerebbe in altre difficoltà, trattandosi di un popolo in cui Platone riconosceva assai scarso lo spirito scientifico, e che nondimeno dovrebb'essere il portatore e il trasmettitore d'idee. Posta, dunque, anche la verità della tradizione secondo la quale Callistene avrebbe inviato ad Aristotele i libri indiani, codesta attinenza dovrebbe, se mai, riportarsi al periodo post-aristotelico: tanto più che quella leggenda stessa implica che di questi libri o di quella cultura prima di quella età in Grecia non si avesse contezza. Noi

[24]) V. per tutti gli altri Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeit. J. C. III[4] p. 34 e segg. 131 segg., ed anche ora Focke, Die Entstehung der Weisheit Salomons (in Forschungen zur Religion u. Literatur des Alten u. N. Testaments N. F. 5). Göttingen 1913.

[25]) Deussen, Allgemeine Gesch. der Philos. I 1908 (cf. Revue Bleue, 9. Nov. 1907); M. Müller, The six systems of Indian philosophy 1899; Oldenberg in Die Kultur der Gegenwart dell' Hinneberg I, V. Leipzig-Berlin 1913, e la letteratura ivi citata; Rhys Davids, Buddhism (American Lecturès) 1909; Speyer, Die indische Theosophie, aus den Quellen dargestellt. Leipzig 1914.

stessi non incontriamo il concetto e il termine di filosofia (ānvīkśikī) nei libri indiani se non nello scritto politico di Kautilya, di due secoli più tardo dell' ètà del Buddha e posteriore à quella di Alessandro: ed è tale che più che al vero filosofo appartiene al politico[26]). Se, pertanto, la dottrina dei cinque elementi si trova nella filosofia Sānkya, o la teorìa dello Sfero d'Empedocle ha rispondenza con quella dell' avyacta e vyacta indiano, o la teorìa orfico-pitagorica della metempsicosi ha già il suo antecedente o collaterale nell' India: se la dottrina atomistica del Vaiśeṣika ricorda Democrito, o il concetto eraclìtèo della instabile composizione dell' anima si può ravvicinare alla dottrina giaìnica[27]): tutto questo può essere bensì materia degna di riflessione per una storia comparativa della filosofia, non argomento a pensare ad una filiazione storica. L'atomismo aveva già la sua formola in Leucìppo, anche se ammettiamo possibile il viaggio di Democrito nell' India, di cui parla una tradizione della tarda antichità, o che il sistema Vaiśeṣika sia anteriore all' atomismo ellenico, il che appunto non pare possibile: la dottrina degli elementi la vediamo svolgersi solo a poco a poco in Grecìa, il che esclude ogni importazione dal di fuori; e la teorìa della migrazione delle anime, originariamente più orfica che Pitagorica e forse anche egìzia, ha, in ogni modo, nella filosofia greca una importanza secondaria e subordinata sempre ad un sistema d'idee e di rappresentazioni poetiche di origine ellenica.

Come l'ipotesi indiana ha in generale assai dubbio fondamento, così è a dirsi, secondo riconosce era anche l'Oldenberg[28]), specialmente della ripresa che altri negli ultimi tempi ne ha tentata per quel che concerne le origini del Pitagorismo[29]). Non solo le notizie sul viaggio di Pitagora nell' India sono assai poco autorevoli, e, come lo Schroeder stesso riconosce, determinate da quel sentimento di sorprendente accordo che i Greci nello scoprire l'Oriente, vi rinvennero colla filosofia ellenica; ma il Pitagorismo è un fenomeno che s'accompagna con un movimento generale della vita greca al principio del sesto

[26]) M. Jacobi in Sitzungsb. der K. Pr. Akad. d. Wiss. 1914 Nr. 35.

[27]) Deussen, Das System der Vedanta p. 330, 2. Aufl. 1906; Rohde, Psyche, 3. Aufl. II, 149.

[28]) Oldenberg, „Die indische Philos." in Kultur der Gegenwart I, V p. 52 (1913).

[29]) Schroeder, Pythagoras und die Inder 1884; Garbe, Samkya-Philosophie, 85 segg. 1894.

secolo, specie nelle popolazioni doriche, e sebbene quasi contemporaneo alla riforma buddhistica nell' India, trova una adeguata ragione nelle condizioni storiche del tempo. Analogie molteplici nei particolari coi testi brahmanici ve ne sono, ed alcune anche singolari e curiose: ma tali sempre che, o possono derivare da coincidenze del pensiero di due popoli indipendenti e lontani: o, avendo i precedenti nella Grecia medesima, non implicano una derivazione dall' India, o, infine, sono ricavati da documenti della letteratura indiana la cui età è incerta, quando anche non fanno fede, invece, della influenza greca sulla cultura scientifica e filosofica, dell' India[30]).

Esclusa così la possibilità d'una filiazione della filosofia ellenica da civiltà così lontane, la questione si determina circoscrivendosi a quelle che storicamente ebbero attinenze, più o meno dirette e a noi cognite, colla Grecia fino da una età precedente al sorgere delle prime forme del pensiero scientifico: da un lato l'Egitto, e dall' altro la cultura assiso-babilonese, dopo Ciro confusa dolla Persia.

Se non che anche qui bisogna definire in qual forma si potè esercitare questa azione, e in qual misura si possa dire di possedere argomenti probativi e decisivi. I termini del paragone o del rapporto storico, la mitologia e l'intuizioni religiose o anche le primitive cognizioni fisiche, matematiche e astronomiche da un lato, le concezioni filosofiche propriamente dette dall' altro, sembrano, difatti, così diversi che non si possa parlare dell' efficienza degli uni e della dipendenza ideale degli altri. Se non che, come bene osserva il Wundt[31]), in questo che si può dire periodo preistorico della filosofia, i confini fra quello che è intuizione mitico o religiosa e ciò che può dirsi riflessione scientifica e speculazione sono così incerti, che i due elementi spesso si compenetrano e fondono insieme. La forma iniziale in cui il pensiero filosofico greco si annunzia sta, difatti, fra la religione e la scienza. I primi mitografi, Ferecide, Epimenide, gli autori ignoti delle teogonie orfiche più antiche, come la rapsodica, sono, in certo modo, i primi filosofi, come quelli che danno una raffigurazione sintetica del processo cosmico: mentre i primi fisiologi dell' Jonia,

[30]) Sulla quale confronta Weber, in Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1890 e Goblet d'Alviella, Ce que l'Inde doit à la Grèce. Paris 1897.

[31]) Wundt in Allg. Gesch. d. Philos., nella Kultur der Gegenwart I, V p. 2, 2 ed.

come oggi la critica riconosce[32]), non ci danno la loro dottrina cosmologica se non in forma cosmogonica, quasi una narrazione epica della genesi e dello svolgimento delle cose. Teogonìa da una parte, cosmogonìa dall' altra, sono due forme che si confondono: poichè sotto i nomi delle deità si nascondono i grandi fenomeni naturali; e il pensiero scientifico altro non ha da fare che sciogliere il nucleo razionale da quel velo mitico e rappresentativo che lo avvolga e lo occulta, per procedere sicuro e indipendente nelle sue vie, ed elevarsi ad una rappresentazione puramente razionale della totalità delle cose e delle relazioni naturali che intercedono fra esse.

Per raggiungere questo segno di una speculazione indipendente, alla mente greca era naturale il valersi delle lunghe esperienze degli altri popoli, dai quali aveva accolti ed elaborati tanti elementi di cultura. I grandi sistemi religiosi dell' Oriente e le osservazioni matematiche e specialmente astronomiche di civiltà tanto più antiche, costituivano il fondo su cui poteva disegnare liberamente il proprio lavoro. A suscitare il quale poterono grandemente due grandi eventi, fra i quali cronologicamente intercede il primo fiorire dei sistemi greci: l'aprirsi dei porti sull' Egitto al commercio dei Greci sotto Psammetico I verso la fine del VII secolo, e con esso la rivelazione più diretta e più compiuta di quella antichissima civiltù ai sapienti greci, e l'avanzarsi verso l'Asia Minore e ai centri della cultura greca che già vi erano in fiore, della potenza persiana, le quale portava seco oltrechè la conoscenza della religione Zoroastrica, anche i frutti dell' antica sapienza, specialmente astronomica, assiro = babilonese. Noi siamo ben lontani dall' indulgere alla moda di quelli che oggi si chiamano i „Pan-Babilonisti". Ma non è dubbio che già millennii prima dell' era volgare i Caldei avevano costruito un sapiente e profondo sistema di cronologia, il quale esercitò grande autorità sui popoli circostanti; e che l'azione loro sullo svolgimento intellettuale e religioso dell' antichità classica fu considerevole. Creatori della cronologia e dell' astronomia, contribuirono ad allargare nel senso religioso il nuovo concetto del

---

[32]) cf. Arnim, in Allgemeine Gesch. der Philosophie, nella „Kultur der Gegenwart dell' Hinneberg", Teil I Abt. V 2. Aufl. Leipzig-Berlin 1913 p. 97; A. Fischer, Die Grundlehren der vorsokr. Philos., nella collezione Große. Denker. Leipzig 1912 I 16 segg.; Deussen, Die Philos. der Griechen. Leipzig 1911 p. 38, e la mia Memoria su Talete e l'Egitto negli Atti del Congresso internaz. di Scienze Storiche 1903 e l'altra lett. ivi citata.

mondo, trasfigurando l'astrologìa come un metodo tipico di divinazione. Le recenti indagini del Cumont, da lui segnatamente esposte nelle American Lectures di Storia delle Religioni, hanno bene illustrato questo punto di attinenza fra la cultura Orientale e l'Occidentale.[33]) Di contro alla religione omerica ed olimpica, profondamente umana e idealmente estetica, la deificazione dei corpi celesti riappare dall' antico fondo orientale e specialmente caldeo, come un fatto isolato e degno d'esser segnalato, nel pensiero dei filosofi, fino dai più antichi fisici Ionici. Anche agli antichi Pitagorici i corpi celesti appaiono esseri divini, moventisi in corale armonìa ed animati da un anima eterea che informa l'universo e governa anche l'anima umana. Onde Anassagora fu accusato di ateismo per avere asserito che il sole non è che una massa incandescente e la luna una terra deserta. Oltre il demiurgo, Platone riconosce queste „visibili deità" che sono gli astri, di guisa che l'astronomia diviene anche per lui quasi una scienza sacra; e lo stesso rivale di Platone, Aristotele, magnifica la divinità delle stelle, che sono per lui eteree sostanze e principio di movimento; dottrina questa che, come è noto, dominò poi nel medio evo occidentale.

Certo, questa teologìa siderale era come un tentativo di conciliazione fra il politeìsmo popolare, praticamente indistruttibile, e il puro monoteismo, a cui i filosofi tendevano. Per giungere a questo bisognava, come Senofane, combattere l'idea antropomorfica, e, come Eraclito, la concezione teogonica. Gli astri non hanno sembianze umane, come gli Dei ellenici, e sono ingenerati. L'incessante ed ordinato loro movimento nei cieli dimostra che sono esseri viventi, e l'eterna immutabilità delle loro orbite li rivela diretti da una divina ragione. Ma questo tentativo di riforma della religione popolare pare avere avuta l'ispirazione prima dall' esempio di nazioni orientali. I Greci che avevano accolti i principi fondamentali della loro uranografìa dai Babilonesi, con questi ne derivarono anche il motivo della loro teologìa siderale. In una lontana età l'Ellade aveva ricevuto dall' Oriente il sistema di misurazione, duodecimale e sessagesimale, del tempo e delle cose materiali: e il metodo di divisione del giorno gli Joni derivarono dagli Orientali. Parimente coll' uso di primitivi istru-

[33]) Cumont, Babylon und die griechische Astrologie (Neue Jahrb. f. das Klass. Altertum XXVII) (1911); Astrology and Religion among the Greeks and Romans. New York and London 1912 p. 36 segg.

menti come lo gnomone (Herod. II, 109) venne dalla Mesopotamia l'idea fondamentale della topografia celeste: l'eclittica, i segni dello Zodiaco, e più tardi anche la conoscenza del periodico ritorno delle eclissi, che i Babilonesi conoscevano già col nome di Saros[34]) ereditato forse dall' Egitto.

A questa prima trasmissione di conoscenze positive corrisponde la prima introduzione, nei sistemi greci, delle idee mistiche che gli Orientali vi associavano. Anche se dubbie sono le tradizioni che fanno Pitagora discepolo dei Caldei, pare che il suo sistema dei numeri e delle figure geometriche rappresentative di certe divinità, abbia un carattere astrologico d'origine orientale. Se il dodecagono è dai Pitagorici chiamato Zeus, ciò è perchè questo pianeta divide il circolo Zodiacale in dodici parti, cioè lo traversa in dodici anni. Questa ed altre consimili importazioni scientifiche e religiose si riferiscono ad un periodo in cui le città commerciali della Jonia si aprivano appena alle influenze asiatiche.

Ma i segni di queste infiltrazioni Caldee sono visibili anche quando il pensiero greco, dopo il periodo delle guerre persiane, aveva conseguita la sua autonomìa. Certi fatti venuti da poco in luce, stanno realmente ad indicare che le relazioni, dirette o indirette, fra i centri della sapienza Babilonese e della cultura greca non vennero mai meno interamente. Certo è tradizione favolosa quella che attribuisce a Metone il ciclo di diciannove anni, che dovrebbe costituire un accordo periodico fra l'antico anno lunare e le rivoluzioni solari; scoperta che, sostituendosi all' antico octaeteris (ciclo di otto anni), rivelata agli Ateniesi nell' anno 432, avrebbe suscitata una tale ammirazione da determinare il decreto d'iscrivere nell' agora in caratteri d'oro i calcoli di Metone. L'uno di questi sistemi era già in uso in Babilonia, come resulta da documenti del sesto secolo, e l'altro, quello di Metone, appare in iscrizioni babilonesi del quarto secolo che, senza dubbio, si riferiscono a tradizioni ben più antiche. Ma quel che più monta è che mentre nell' antica Ellade, come resulta dai canti Omerici i cinque pianeti conosciuti nell' antichità avevano il nome loro dai, loro caratteri (*Φωσφόρος*, *Ἕσπερος*, *Πυρόεις* etc.) dopo il quarto

[34]) Tannery, Pour l'hist. de la Sc. hellène 1887: Teichmüller in Gott. gelehr. Anzeigen 1880, 34; Milhaud, L'origine de la science grecque 1893.

secolo acquistano nomi di divinità; e i pianeti divengono le stelle di Hermes, di Afrodite, di Ares, di Zeus, di Kronos. Ora questo, come ha rilevato il Cumont, par dovuto al fatto che in Babilonia questi pianeti erano respettivamente dedicati a Nebo, Ishtar, Nergal, Marduk, Ninib. I Greci sostituirono alle divinità barbare le deità nazionali che con quelle apparivano affini: e così l'infiltrazione d'idee esotiche, le idee del culto semitico degli astri, determinè un mutamento ignoto all' antica mitologìa ellenica.

Quello che per il nostro argomento è più notevole si è l'apparire di alcune peculiari credenze della religione siderale di Babilonia nelle dottrine dei filosofi. La triade celeste di Sîn, Shamash e d'Ishtar (la luna, il sole e Venere, il più brillante tra i pianeti), regolatori dello Zodiaco, appare in Babilonia già nel quattordicesimo secolo avanti l'era volgare. Ora la stessa associazione di questi tre massimi pianeti s'incontra inaspettatamente in un frammento di Democrito[35]), come si ritrova più tardi fra i Romani. Come già notammo, l'Epinomide platonico rivela l'influenza del culto astrale dell' Orìente. In questo breve dialogo appariscono le linee fondamentali d'una dottrina astrologica che l'autore stesso attribuisce ai Sirii: onde non senza qualche ragione il Cumont l'ha potuto chimare „l'evangelio predicato agli Elleni della religione stellare dell' Asia"[36]). Che la scienza in generale sia un dono divino e la matematica specialmente sia stata rivelata agli uomini da Uranos per mezzo delle sue periodiche rivoluzioni: la dimostrazione che gli astri sono animati e divini, e che fra le divinità celestiali e la terra una gerarchìa di spirito aerei opera e si muove: l'affermazione che l'astronomia è la perfettissima fra le scienze, ed è come una teologìa: che la contemplazione ventura dei celestiali splendori, sarà la felicità suprema: tutto questo ha un carattere essenzialmente orientale. Al che si aggiunga un particolare molto significativo. Dagli astrologi Babilonesi, Saturno è considerato quasi il sole della notte[37]), come l'Jastrow ha dimostrato.

---

[35]) Diels, Fragm. der Vorsokratiker I² p. 367; Alex. in Arist. Meteor. 26, 11; efr. Ptolom. Appar. 275, 1 (Diels I, 391); Doxographi graeci 344.

[36]) Cumont, Astrology and Religion among the Greeks 1912 p. 51.

[37]) Jastrow, Revue d'Assyriologie VII 1910 p. 163 segg.

e come, del resto, già Diodoro sapeva (II, 30). Ora nell'Epinomide platonico noi troviamo nella enumerazione dei pianeti, che il minore di essi porta, secondo alcuni popoli, il nome di Helios; il che certo è un riferimento alle idee babilonesi[38]). Nè tutte queste idee cessarono di esercitare la loro influenza nella scuola platonica. E come Senocrate, pel quale l'astronomìa è pure una scienza sacra, svolgerà la dottrina demonologica, così l'eclettico Posidonìo celebrerà le stesse opinioni; ed un altro seguace di Platone l'astronomo Eudosso di Cnido (Cic. De Divin II, 42, 87) pur riprovando la divinazione stellare, mostrerà la sua perizia nelle dottrine caldee.

Non solo, adunque, nell'età ellenistica, cioè dopo la conquista d'Alessandro, ma ben prima questa teologìa astrale era penetrata dall'Orìente nelle scuole filosofiche greche. E con essa, come noi sappiamo da altre parti, una serìa di nozioni scientifiche sul corso dei fenomeni celesti, e specialmente delle perturbazioni lunarì, che avevano posto in grado, molto prima di Talete, i Babilonesi di predire il periodico ritorno dell'ecclissi[39]). Le scrizioni cuneiformi, interpretate dal Kugler, danno oggi una sicura conferma di quello che Ipparco sapeva dei calcoli Babilonesi sui periodi lunari. E se oggi conosciamo i nomi dei sacerdoti Caldei dai quali nel terzo secolo av. 6. Ipparco potè apprendere quelle notizie, è ben ragionevole il credere che per consimile via le tradizioni di Babilonia fossero cognite ai primi fisici ionici. I semi della cultura orientale portati nell'Occidente ellenico eran d'altronde, di varia natura. Noi sappiamo oggi che non le sole cognizioni scientifiche penetrarono in Grecia, anche per via indiretta, dalla civiltà orientale. Il Diels ha mostrato recentemente come le novelle satiriche da cui derivano le parole ripetute nei Giambi di Callimaco e dai successori l'Esopo, erano favole già popolari in Assiria[40]) e i papiri aramaici del V Secolo trovati dal Sayce e dal Cowley in Elefantina (alto Egitto) ci dimostrano che il romanzo d'Akicharos, passò dall'Eufrate (assir-bab. Ahî-akar) alle comunità giudaiche dell'Egitto (donde il motivo del libro di Tobia) e si diffuse

---

[38]) Plat. Epin. 987, 6.

[39]) Bezold e Boll, Reflex astrol. Keilinschriften bei griech. Schriftstellern (Abhandlung. Heidelberg. Akad. 1911); Cumont, Babylon und die Griech. Astron. p. 6 segg.

[40]) Diels, Orientalische Fabeln in griech. Gewande (Internationale Wochenschrift f. Wiss., 6. Aufl. 1910); Vorsokr. II², 727.

nella Grecia dove Teofrasto lo accolse, eternando la figura del savio Achicharos[41]).

A più vicine fonti il primitivo pensiero filosofico degl' Ioni potè più tardi attingere quando le Colonie greche del littorale dell' Asia Minore caddero sotto la potenza persiana. Già noi troviamo Talete vaticinatore agl' Ioni dell' eclissi solare, avvenuta durante una battaglia fra i Lidi e i Medî: più tardi l'influenza del Parsismo e dello Zoroastrismo appaiono specialmente nei frammenti Eraclitei. Dopo la conquista persiana della Ionìa, la cultura greca dell' Asia fu, è vero, dispersa e quell' avvenimento dette come il segnale dell' emigrazione ellenica verso l'occidente, dove si trasferirono i lumi intellettuali del mondo greco: antesignani due pensatori Pitagora e Senofane, fondatori dei sinedî filosofici della Magna Grecia. Ma l'aristocratico e solitario Eraclito (a non parlare di Melisso di Samo che nell' Jonia Orientale continua l'opera dei filosofi ìtalioti[42]) rimasto, come pare, in Efeso, trae motivi e ispirazioni al suo pensiero dalle idee religiose delle civiltà circostanti. Il paragone fra le diverse concezioni religiose, tanto più se in alcune parti contrastanti, apriva naturalmente la via a vedute nuove ed acuiva il pensiero. In altro mio lavoro cercai di mostrare (e nessuno mi ha convinto di errore) che le intuizioni di Eraclito si presentano in molti punti, non come una adesione, secondo aveva creduto il Teichmüller, ma come una critica della religione e della sapienza egìzia, mentre hanno una visibile affinità colla religione Zoroastrica, nella preminenza data al fuoco (πυρἀείζωο) come forza animatrice e distruggitrice del mondo, a tutte le manifestazioni ignee della natura, nel dispregio dei cadaveri, e in varî altri punti che quì non è il caso di ripetere[43]). Nè può far meraviglia questo afflato religioso del l'Eraclitismo, e questa penetrazione della cultura religiosa persiana in Efeso, se pensiamo, che, da un lato, Eraclito era addetto al Santuario efesino d'Artemide e fu in rapporto con Re Dario, ardente

[41]) Sayce and Cowley Aramaic Papyri discovered at Assuan, London 1906; cfr. Rauschen, Neues Licht aus dem alten Orient. Bonn 1913 p. 41 segg.

[42]) V. la mia memoria Sui Frammenti e Dottrina di Melisso, Atti della R. Acc. dei Lincei 1890.

[43]) V. la mia memoria „su alcuni frammenti di Eraclito" atti della R. Accademia di Scienze Morali e pol. di Napoli 1887.

seguace della religione Zoroastrica, e specialmente cultore di Ahura-Mazda[44]) come appare dalle iscrizioni che a lui si riferiscono; e, dall' altro, che Serse, prima della spedizione in Grecia, mandò i suoi figli a sciogliere un voto alla divinità ellenica nell' Artemision di Efeso. In questa religione del fuoco e del Dio celeste, propagata anche nell' Asia Minore dalla casta sacerdotale dei Magi, il pensatore efesio trovava il motivo fondamentale della sua speculazione: dacchè il fuoco che genera la vita e insieme la consuma è il simbolo vivente di quella unità degli opposti e di quel perpetuo mutamento, che è l'idea madre della sua dottrina.

4.

L'altro centro a cui convien rivolgersi se vogliamo aver luce sui primi movimenti della riflessione filosofica greca è, certamente, l'Egitto. Mentre la sapienza Babilonese e poi la religione persiana avevano esercitata su quegl'inizi di un pensiero che poi si svolse con sì potente e creatrice originalità una azione indiretta emeno profonda, la cultura egizia fu dapprima esemplare alla scienza greca, quando questa muoveva i primi passi sulla gloriosa sua vra. Che da qualche iscrizione geroglifica, da qualche allusione dell'Odissea a combattimenti avvenuti sulle foci del Nilo, o da qualche indicazione d'Erodoto, apparisca che i Greci, in età assai remota, avessero cercato di stabilirsi in Egitto, poco importa al caso nostro. Quella specie di disdegnoso isolamento in cui gli Egizi si erano mantenuti, specialmente di fronte ai popoli più giovani, per lungo ordine di secoli, aveva fatto sì che solo qualche notizia isolata di quell' antichissima civiltà, rimasta così lontana e misteriosa, poteva esser pervenuta ai Greci prima del VII secolo. Quando i Milesii, stabilitisi a Naucratis, aiutarono Psammetico I a liberarsi dai nemici interni e a salire al trono dei Faraoni, questi aprì per la prima volta ai Greci i porti dell' Egitto. Con tutto l'ardore e l'impeto d'un popolo giovine ed operoso, i Greci specialmente dell' Asia Minore non solo portarono i loro prodotti commerciali in Egitto, e presero parte ai grandiosi lavori di costruzioni e di apertura di canali che sotto Psammetico e poi sotto Necho ed Amasî vi furono eseguiti,

[44]) cfr. oza Moulton, Early Zoroastrianism (Hibbert Lectures 2 Ser.). London 1913 p. 56 segg.

ma doverono sentire acuìta la loro congenita curiosità a penetrare nei segreti di quel paese rimasto fino ad allora misterioso, e riportarne una impressione profonda. Non occorre ricordare le testimonianze d'Erodoto e di Platone, o le notizie dei frammenti dello storico e geografo Ecateo di Mileto, per convincersene. Basta riflettere che da quest' epoca comincia veramente sul suolo della Ionia a fiorire il pensiero e a fervere l'opera scientifica. Verso la fine del Settimo Secolo sorge l'ἀρχηγέτης della filosofia greca, Talete; e nel sesto gli altri Milesii Anassimandro e Anassimene, Pitagora di Samo, Senofane di Colofone, tutti di origine Ionica, gettano le prime fondamenta della speculazione filosofica. Le colonie greche di Mileto, di Efeso, di Colofone, di Clazomene, lungo il littorale dell' Asia Minore, sono i centri ove dapprima si desta lo spirito della scienza, cioè quelli che erano in più diretti e continui rapporti specialmente con Menfi e con Tebe.

Ora in una Memoria da me presentata al Congresso Storico internazionale undici anni orsono, credo di aver dimostrato come nella cosmologìa religiosa dell' antico Egitto, quale risulta dal Libro dei Morti e dalle iscrizioni di vari sarcofagi e tombe e da testi ieratici egizì, vi sono tutti gli elementi fondamentali di quella cosmogonia che gli antichi attribuiscono a Talete, uno dei primi visitatori Greci della terra del Nilo, cioè la sua, per così dire, teorìa sull' origine nettuniana e talassica della terra e della vita, e in generale di tutte le cose, come l'altra sua opinione animistica, secondo la quale tutte le cose sono animate da forze divine, o, per riprodurre l'espressione attribuitagli dalle antiche testimonianze, tutte le cose sono piene di divinità[45]).

Quel mio raffronto fra le opinioni del primo cosmologo greco e l'Egitto ha ripreso recentemente in esame l'Amelineau[46]): il quale, se non ha aggiunto alcun nuovo elemento di comparazione, vi ha portato la conferma della sua autorità di grande egittologo. Nè fa meraviglia che anche altri dotti come l'Jacobi e il Cumont abbiano recentemente esteso questi raffronti. I così detti naturalisti preso-

[45]) Aless. Chiappelli, Gli elementi egizì nella Cosmogonìa di Talete negli „Atti del Congresso Storico Internazionale". Roma 1903

[46]) E. Amelineau, La Cosmogonie de Thalès et les Doctrines de l'Egypte in Revue de l'hist. des Religions (Annales du Musée Guimet). Paris 1910.

cratici non sono, difatti, veri e propri fisici: e sebbene muovano da osservazioni concrete e da esperienze naturali come da calcoli matematici proiettano la loro primitiva concezione del mondo sopra un fondo d'idealità religiosa[47]). E come gli Ionici, da Talete a Eraclito, si rappresentano il mondo come alcunchè di vivente e di animato; così Anassimandro, con evidente reminiscenza orientale, forse di tradizioni Babilonesi giunte fino ai centri dell'Asia Minore, considera il processo cosmico come una espiazione d'una oscura colpa originale, che Empedocle suppone propria del genere umano, Anassimene indovina nel mondo un divino alito onde la materia respira, e ai Pitagorici l'universo suona come una immensa armonia musicale, dove l'anime vanno migrando. L'idea orientale, e più specialmente egizia, dell'analogìa fra l'origine cosmica dall'acqua fondamentale e il quotidiano sorgere del sole dall'immenso seno del mare si prolunga ed ha i suoi svolgimenti in Anassimandro, in Senofane, forse in Parmenide e in Empedocle, fino ad Ippone d'Elide, contemporaneo di Pericle. E come molte ragioni fan credere che altre dottrine greche primitive, come la simbolica dei numeri nel Pitagorismo, e la dottrina Empedoclea dei quattro elementi, abbiano la loro scaturigine prima nell'antica religione dell'Egitto[48]), così l'antichissima teoria di Anassimene e dei primi Pitagorici della respirazione cosmica deriva da quella stessa sorgente. Già questa torpìa antropomorfica pare così estranea al pensiera greco da far supporre non meno di quella della metempsicosi, una provenienza straniera. Ma chi confronti il così detto „Libro della Respirazione" (Shait en sensen) pubblicato per la prima volta dal Brugsch, e il papiro Kerasher edito dal Budge (The Book of the Dead)[49]) si persuaderà agevolmente che quella singolare intuizione era tradizionale nell'antico Egitto, e che l'incontro non può essere quì accidentale; come non può essere senza qualche fondamento, checchè ne pensi il Rohde[50]), che Erodoto in due famosi luoghi (II, 81 e II 123) derivi la dottrina orfico-pitagorica

[47]) Joel, Über den Ursprung der griech. Naturphilos. aus dem Geist der Mystik 1907.

[48]) Jacobi, Philos. Jahrbuch 15. Bd. (1902).

[49]) Wallis Budge, The Book of the Dead (Faesimile of the Papyri of Hunefer, Kerasher and Netchennet). London 1899 Plate VIII p. 28—33.

[50]) Rohde, Psyche, 3. Aufl. 1903 II 107, 134; Gomperz, Sitzungsber. der Wiener Akad. 1886 p. 1032; Maas, Orpheus (1895) p. 165.

della migrazione dell'anime dall'Egitto, e ponga sulla stessa linea gli orfici, i Pitagorici cogli egiziani.

Ora non par dubbio che la religione dei Misteri e l'Orfismo, nei loro due cicli mitici fondamentali, di Demeter e Persefone e del tracio Dionysos, rappresentino forme di culto e di dottrine che per molti elementi si rivelano originariamente di carattere straniero alle tradizioni religiose nazionali, trapiantate poi sul suolo ellenico, e si colleghino a quei culti di *θεοὶ ξενικοί* di cui ci parlano testimonianze di scrittori ed iscrizioni antiche: da una delle quali (C. I. A. 2, 168) sappiamo d'un *τῆς Ἴσιδος ἱερόν* fondato in Atene da una colonia Egizia[51]). Ora anche pel tramite di questa religione dei Misteri, sia dei Misteri Eleusini esistenti già all'età dell'inno omerico a Demeter, e sì degli Orfici i quali, nonostante l'opinione dell'Hauck[52]) risalgono già probabilmente fino al VI secolo, lo spirito dell'Oriente penetrò nel pensiero Greco. Giova notare in tal proposito, che la trasformazione dell'antico mito dell'uovo cosmico nella Teogonia rapsodica degli Orfici, come ha riconosciuto il Gomperz[53]), non avvenne senza influenza straniera e specialmente egizia. Poichè questo mito che i Greci avevano in comune coll'India e colla Persia, coi Fenici, i Babilonesi e gli Egiziani, ha presso di questi particolarità che più lo ravvicinano all'Orfismo. La creazione dell'uovo cosmico dall'acqua originaria per opera del Dio luminoso (Ra, o Osiris) o del Dio Ptah come apparisce nei papiri magici[54]), dimostra una cosmogonia religioso-filosofica che conteneva in sè gli elementi e della cosmogonia fisica di Talete (secondo che altrove ho dimostrato) e della cosmogonia mitica degli Orfici. Così anche la leggenda Orfica conosceva quella natura bisessuale delle divinità che troviamo nel mito egizio e in Babilonia; ed anche Eudemo.

---

[51]) cfr. fra gli altri de Jong, Das antike Mysterienwesen 1909, 9 segg.; Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte II (1906), 1670; Farnell, The Cults of the Greek states III (1907), 198 segg. Clemen, Der Einfluß der Mysterien-Religion auf das ält. Christ. Gießen 1913 p. 4 segg.; Foucart, Les Mystères d'Eleusis. Paris 1914.

[52]) Hauck, De hymnor. orphic. aet. 1911.

[53]) Gomperz, Griech. Denker I² p. 75 segg., contro il quale mi pare poco persuasiva la protesta del Burnet, Early greek philos. (trad. ted. 1914 p. 16).

[54]) Dieterich, Papyrus Magica, in Jahrbücher f. Philologie. Suppl. XVI, 773; Ermann, Ägypten 253.

il discepolo di Aristotele, sapeva[55]) che la dottrina dei Magi, cioè la religione Zoroastrica, aveva in comune colla teogonìa rapsodica il principio del tempo infinito (Zervan-Akarana, Chronos).

Mentre però le teogonie Orfiche più antiche furono uno dei tramiti onde le tradizioni e intuizioni orientali penetrarono nella primitiva fisica greca. l'Orfismo e la religione dei Misteri eleusini, che da esso ai primi del sesto secolo ebbe impulsi ad intimi mutamenti spirituali, checchè ne dica ora il Foucart[56]), per virtù del loro contenuto etico-religioso poterono più specialmente nel preparare il terreno alla riflessione morale così dei grandi poeti lirici e tragici come, più tardi, dell' epoca dei Sofisti e di Socrate; nonostante che traccie di dottrine Orfiche, come riconoscono anche il Diels, il Kern ed altri, già si trovino in Eraclito, in Empedocle, per non dire dei Pitagorici.

Tutto questo nondimeno concerne, in ogni modo, una forma di azione indiretta dell' Oriente sulle origini del pensiero greco: argomento che merita una speciale ricerca, diversa da quella che ci occupa quì[57]). I resultati della quale se sono, come speriamo, incontrovertibili, giovano anche a determinare i limiti e il senso di codesto influsso orientale, e specialmente egìzio, sui primi moti del pensiero filosofico greco. Non vi ha dubbio, difatti, che agl' insegnamenti degli astronomi Babilonesi, dei sapienti egizi e ai suggerimenti e motivi che poterono venire dai loro testi sacri, i Greci seppero dare quella sovrana ed originale espressione sintetica da cui s'inizia l'opera vera della scienza e della filosofia, nell' atto in cui si discioglie così dalla tradizione religiosa e dal mito, come dall' empirismo delle cognizioni astronomiche e matematiche, volte all' uso della vita.

Ma codesti primi albori del nuovo spirito speculativo non son che riflessi della luce di quell' antica sapienza Orientale, che ancora circonfusa di poesia religiosa, era apparsa dalla Valle del Nilo come in quella dell' Eufrate. Da quei due grandi centri di cultura, prossimi all'Ellade sacra, vennero i primi impulsi ai più antichi pensatori greci, che li seppero accogliere ed elaborare con feconda e creatrice genialità. Certo, gl'inni religiosi, i testi ieratici, le cosmogonie mistiche, non

---

[55]) Eudemi, Fragmenta ed. Spengel p. 171 segg.

[56]) Foucart, Les Mystères d'Eleusis p. 251 segg.

[57]) In parte intrapresa già dal Gruppe, Griechische Kulte und Mythen I 1887.

sono ancora i sistemi di fisica o di filosofia della natura: come gli splendori antelucani non sono ancora l'aurora e il sole oriente, e il seme non è ancora la pianta. Ma quelli splendori dell' alba son pure preparatori e prenunziatori del giorno: e dal seme la pianta germina prima che fiorisca e fruttifichi nella pienezza dell' aria e nell' aperta luce solare. I Greci, questi figli gloriosi, questi divini alunni degli „antichi inclíti padri" riconoscevano (e lo cantò un loro poeta, Alceo) che „dai padri è l'apprendimento"[58]) e sapevano che dall' Oriente, anche nel mondo della storia e della civiltà umana, venne sempre la prima luce.

---

[58]) Fr. 150 (B) *ἀπ' πατέρων μάθος.*

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

Prof. Dr. **Horten** in Bonn.

(Fortsetzung.)

Das unter Nr. 8 (S. 98) genannte Werk Schirázis, die Erkenntnisse[1]), liegt in einer Lithographie von Teheran (o. Jahrg. 210 S. kl. 8) vor. Sie bildet einen Sammelband, dessen Inhalt S. 210 wie folgt angegeben wird: 1. Abhandlung: „Die Erkenntnisse" von dem Vorkämpfer der Theologen (sadr almutaallihin) mit vielen Glossen von bekannten Gelehrten z. B. Molla Ali Núri, Molla Ismaïl al Isfahani und Mirza Ahmad al ardakáni (?), auch Schirázi genannt. Er ist wohl derselbe Ahmad (ca. 1650) der mit Schirázi (Sadr) die Glossen zur Metaphysik Avicennas schrieb (vgl. Archiv XXII 392, 20). Daneben laufen Glossen des Verfassers (Schirázi) und Erklärungen, die er dem Fürsten der Theologen Aga Mirza abul Hasan und anderen entnahm. 2. „Das praesente (primaere) und erworbene Wissen"[2]) von Tusi (1273 †; fehlt Brockl. I 508 ff.) enthalten in einer Glosse des Sadr (Schirázi) zu den „Erkenntnissen" (maschaïr). 3. „Der Nachweis für das zeitliche Entstehen der Welt" von Tankàbti (viell. 1700; elschaih Husain el-Tankàbti) enthalten in einer Glosse Schirázis zu den „Erkenntnissen". 4. Über den Thron Gottes (d. h. die höchste Mystik) von Schirázi 1640 und Kommentar über den Thron Gottes (d. h. Mystik) von dem Professor (ahúnd) Molla Ismaïl, Isfaháni (ca. 1700) enthalten in einer Glosse zu Schirázis Werk „Der Thron Gottes" (Mystik). „Bereits früher wurde der Druck des erwähnten (mystischen) Kommentars (des Ismaïl) vollendet in Verbindung mit der Schrift des Arabi (1240 †; Br. I 443 Nr. 14) „Der Vogel Greif" (anká) und anderen mystischen Schriften. Den vorliegenden Text haben wir des öfteren mit den alten Handschriften verglichen, indem große Gelehrte uns unterstützten, unter diesen Aga Schaih Muhammad Bákir Kùgáni (ca. 1890), der sich mit mir, Ahmad Schirázi (ca. 1890) verband." Letzterer scheint ein reges wissenschaftliches Interesse

[1]) Almascháïr (Singl. almaschar) bedeutet zunächst die Sinnesorgane. Schirázi bezeichnet mit diesem Terminus die philosophische Erkenntnis, indem er denselben in der Bedeutung von Kapitel verwendet, z. B. der erste maschar (S. 7): Das Sein erfordert (auf Grund seiner inneren Evidenz) keine Definition; der zweite maschar: Die Art der Universalität des Seins (ob es univoce oder äquivoce oder analogice von den Einzeldingen ausgesagt wird); der dritte mascher: Dem Sein kommt es im vorzüglichsten Sinne zu, ein reales Wesen zu besitzen usw.

[2]) Fil ilm allàduni walkasbi.

entfaltet zu haben, denn von ihm stammen noch die folgenden Publikationen: 1. Kommentar des Caghmini (ca. 1700) mit vielen Glossen, die den alten Gelehrten entnommen sind, und Abhandlungen des Schaichs Bahâï und anderer[1]). 2. Kommentar zu Abhari (1264 †) von Molla Sadr, dem weisen und gottesgläubigen Lehrer (lilhakím almuwáhhid ahùnd molla; vgl. oben Nr. 7. Er kann kein anderer sein als Schirázi 1640 †, der Verfasser der „vier Reisen") mit vielen Glossen von tiefsinnigen Philosophen (vgl. Archiv XXII 398 ff.)." 3. Kommentar des Koranverses über das Licht (Lure 24, 35). 4. Eine Glosse von Gazáli, herausg. von Hárawi (Hárawi; Molla Kázim Muhammad). 5. „Abhandlungen" von dem „Lehrer aller" (ustád alkull) Schaich Murtada al-Ansári (viell. 1520)[2]) mit der Abhandlung: Die Bedeutungen der Prinzipien (der Religion) für die Untersuchungen über die Termini („Worte") und anderer Schriften von ihm (fawáïd alusùl fimabáhit alalfáz; fehlt Br.). 6. „Beredte Weisheitssprüche über Metaphysik (und Theologie; badáji alhikam fil hikma alilahija) in persischer Sprache. 7. Abhandlung über das in der Prädikation (als Kopula) ausgedrückte Sein (fi tahkík wugúd — z. erw. elwugúd — arrábiti) von dem Metaphysiker Aga Ali almudárris (dem Lehrer: viell. ca. 1700). 8. „Darlegung der Grundsätze" (tamhid alkawáid), handelnd über das Sein im allgemeinen und den Nachweis seiner Existenz (fehlt b. Br., vgl. dort I 418 sub II 2) von Isfaháni (viell. 1348 †); genannt Schamsalárifin wassalikin (Sonne der Mystiker, der wissenden und der pilgernden), Sáïnaddin (Schützer der Religion) Ali bn Muhammed, mit Texten von Kónawi (Sadraddin; Br. I 449) und vielen anderen Abhandlungen. 9. „Die Anbetung" (sahifat assagàdija) mit fünfzehn mystischen Unterhaltungen (munàgàt) und solchen über das Evangelium von dem Meister der Betenden (saijid asságidín mit der Tradition (über den Propheten) von Kisáï zugleich mit dem Kommentare zur „Anbetung" (scharh sahífat assagádija) der den Titel trägt: „Das Licht der Lichter" (nur alanwár; fehlt b. Br.) von Nimatalla aus Algier (algasáïri) mit dem Kommentare des Dàmád (fehlt b. Br.), dem Siegel (Schlußstein) der Gelehrten (hatam alhukamá) und dem Kommentare und den Anmerkungen (talik) des Molla Mùhsin Káschâni und dem „Garten des Neumondes" (hadíkat alhilálija), ein Kommentar des Gebetes der Propheten, als er den Neumond erblickte, einer Schrift des Bahâï (fehlt b. Br.). 10. „Kritik der Urteile über selbständiges Entscheiden (in religiös-juristischen Fragen) und Autoritätsglauben (tankíd alahkám filigtihád waltaklíd) von Zangáni[3]) (ca. 1900), genannt Meister der Gelehrten und Juristen (saijïd alulamá walmugtahidín), Beweis für die Wahrheit des Islám (huggat alislám; vgl. denselben Beinamen bei Gazáli) Mirza abu. Tálib, Gott verlängere sein Leben (also ein noch lebender Schriftsteller). 11. Von demselben Zangáni: Persische Übersetzung von ibn Maskawaih (1030 †): Das Geschenk an die bekannten Gelehrten (tukfat alaráf).

[1]) Ein Bahâï starb 1412 (Br. II 55). Er verfaßte eine Anthologie unter dem Titel: „Die Aufgangsorte der Monde."

[2]) Viell. Nazmizade 1706 Ethé Neupers. Lit. 347.

[3]) Ein Zangáni, der sich mit juristischen Fragen beschäftigte, lebte ca. 1684 (Br. I 198 sub 8, b).

12. „Enthüllung der genügenden Beweise über den Konsensus und die Tradition" (kaschf alkuná fil igmá' walmankúl; fehlt b. Br.; káni', der genügende Beweis') von Tustari (Asadallah der Löwe Gottes). 13. Kommentar zu „Der Siegreiche in der Religiosität" (Text u. Übers. unsicher. fìrùz — i — millíja), der über alle Fragen des Gebetes handelt. Text und Kommentar von „den beiden bekannten Gelehrten". Diese Notiz findet sich nach dem Kommentare des Schirázi zu Abhari. Diese sind vielleicht unter den „beiden" Gelehrten verstanden. Ein Werk dieses Titels ist von Abhari allerdings unbekannt.

„Die Erkenntnisse" behandeln folgende Probleme[1]): 1. Die Art, wie die Gottheit die Individua und Universalia erkennt. 2. Der Beweis für die Existenz der lichtähnlichen (d. h. geistigen, göttlichen; eine persisch-zoroastrische Ausdrucksweise) Archetypen, die Plato in seiner Ideenwelt aufgestellt hat. 3. Die Natur der Verbindung zwischen Geist und Gedachtem, Sinn und sinnlich Wahrgenommenem. 4. Das Einfache verhält sich wie der Verstand (ist notwendig Geist) und ist (im Erkennen) die Gesamtheit der existierenden Dinge. 5. Die Summe des Seins ist eine einzige Substanz, die eine einzige Individualität darstellt (metaphysischer Monismus; vgl. Spinoza). Sie besitzt (mystische) Stationen und hohe und niedere Stufen. (Die Ausführungen stimmen S. 9 mit denen der Ringsteine Farabis Nr. 9—12 überein). 6. Das

[1]) Einen Damad 1659 † gibt Br. II 341 Nr. 32 an, der eventuell in Betracht kommen könnte.

[2]) Im Vorworte gibt Schirazi seine mystischen Tendenzen kund: Durch das schöpferische Wort Gottes wird unser Eintreten in diese und jene Welt bewirkt, indem die seelischen Fähigkeiten gereinigt werden (vom Karma; indischer Einfluß), die einer Vervollkommung fähig sind, und dadurch, daß die passiv sich verhaltenden Geister sich von den ihnen anhaftenden Inhärenzien (maáni) und Zuständen befreien (die sie an diese Erde ketten) um sich mit dem aktiven Intellekte zu vereinigen (neuplatonischer Einfluß), geleitet durch das Licht philosophischer Beweise." „Weil das Problem des Seins der Anfangspunkt der philosophischen Prinzipien und das Fundament der theologischen Probleme wie auch der Pol ist, um den sich die Gotteserkenntnis dreht, haben wir es für angebracht gehalten, in diesem Werke, das über die Prinzipien der Philosophie handelt, die Untersuchungen über das Sein, das die Wurzel eines jeden Existierenden ist, anzustellen." „Unser System ist keine dialektische Disputation nach Art des Kalám (der alten orthodoxen und liberalen Theologie) noch Autoritätsglaube der ungebildeten Menge, noch philosophische Spekulation, die (mühsam) untersucht, noch auch Sophisterei, noch auch mystische (sufische) Phantasterei, sondern strenge Argumentation, die auf Intuition beruht und durch den Koran als richtig erwiesen wird." Dadurch bekennt sich Schirázi als einen Schüler Suhrawárdis (1191 †), oder wenigstens als in einer verwandten Richtung stehend. Der in der Lithographie wiedergegebene Schriftduktus ist durchaus identisch mit dem der Handschrift Berlin, Minutoli 229 Ahlw. Nr. 5045, die die Metaphysik Avicennas enthält.

Sein ist dasjenige Fundament, aus dem die Wirkungen und Gesetzmäßigkeiten der Dinge erwachsen. Es besitzt also im eminentesten Sinne Realität. 7. Das Sein ist nicht durch die Wesenheit der Dinge gegeben. 8. Das Sein selbst existiert nicht als solches, sondern nur in Form der Wesenheiten der Dinge. 9. Es gibt zwei Arten des Akzidens, das des Wesens und das des Daseins (nach ihren Substraten so unterschieden). 10. Die Existenz des Akzidens ist identisch mit seiner Inhärenz (S. 19). 11. Das Sein ist keine Substanz im eigentlichen Sinne, noch eine Qualität der Wesenheit. Das Dasein jedes Kontingenten ist in der Außenwelt (als Realität) identisch mit der Wesenheit und mit ihr vereinigt (ohne logische Identität). 12. Die Einzeldinge des Seins werden individualisiert entweder a) durch die Wesenheit des Seins (Gott) oder b) durch das Früher und Später (der Seinsordnung; die anfangslos und ohne Materie erschaffenen Dinge, die Geister) oder c) durch Inhärenzien (die vergänglichen Dinge). 13. Das Sein (nicht die Wesenheit) ist per se herstellbar (erschaffbar) und emaniert aus der Ursache. 14. Die Individuation ist entweder identisch mit dem Sein oder konvertibel (umfangsgleich) mit ihm. 15. Die Kette der erschaffenen Dinge muß auf einen notwendig Seienden auslaufen. Er besitzt eine unendliche Macht. Alle Dinge kehren zu ihm zurück. Aus der Fülle seines eigenen Wesens erkennt er die außergöttlichen Dinge. 16. Der im eigentlichen Sinne Seiende ist Gott. Alles andere ist in sich betrachtet vergänglich und nichtig. 17. Die Eigenschaften Gottes sind mit seinem Wesen identisch, was der Lehre Ascharis widerstreitet. Sein Wissen umfaßt alle Dinge. 18. Das Nichtsein geht der Existenz der Welt zeitlich voraus (Leugnung der Anfangslosigkeit). 19. Der Mensch muß sich zur Reinheit des aktiven Intellektes aufschwingen, um sich mit diesem zu verbinden. Die Abschrift wurde 1315/1897 von einem Isthabanáti (Isthabanát in Fars S. O. von Istahr; Mirza Abdalkarím auch Schirázi gen.) hergestellt. Die Glossen sind unterzeichnet von 1. Ardakáni (?), Mirza Ahmad, 2. (Ahmad) Schirázi, 3. Mustafa, 4. Muhammad Husain, 5. Ismaïl, 6. Mirza abul Hasan, 7. Muhammad Ismaïl, 8. Núri, 9. Muhammad Gafar, 10. Tankabti. Schirázi: 1. Avicenna (auch dessen „Anmerkungen (Br. I 455 Nr. 21), 2. Suhrawardi 1191 †. Er wird als zu der Schule der Ruwakijún (die in einer Säulenhalle lehrenden) gerechnet. Dieses Wort übersetzte man bislang mit Stoiker, dem der arabische Terminus allerdings entsprechen könnte. Suhrawardi wird nun aber immer als Schüler Platos bezeichnet. Sein System kann in keiner Weise mit dem Stoizismus in Verbindung gebracht werden. Die Übersetzung „Stoiker" (Horowitz: Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam S. 6 Anm. 1) ist also nicht in allen Fällen richtig. Es kann auch die Akademie und die Schule Platos so bezeichnet werden. 3. Dauwani. 4. ibn Babúja: Die Dogmen der Imamlehre (Br. I 187 sub 4 Nr. 7) und andere.

Das oben Nr. 14 genannte Werk Schirázis „Der Thron Gottes" folgt in demselben Bande S. 110 ff. Im Archiv Bd. XXII S. 397 wurde der Kommentar des Ahsáï zu demselben bereits besprochen. Hier liegt der Text mit dem Kommentar des Isfaháni (Molla Ismáïl), des Siegels der Theologen, vor. Zu dem 1909 im Archiv (l. cit.) Bemerkten sei hinzugefügt: Die Kapitel sind als „Erleuchtungen" (muschrakín) bezeichnet. Dadurch schließt sich Schirázi

an das Werk von Suhrawardi an: Die Philosophie der Erleuchtung". „Alles was in seinem Wesen einfach ist, enthält in irgendeiner Weise in seiner Einheit und trotz derselben alle Dinge". Nichts real Existierendes kann von ihm negiert werden. Die Gottheit, das absolut Einfache, enthält also in sich alle Dinge. Das Wissen Gottes ist eine einfache Wesenheit, die sich trotz ihrer Einfachheit auf eine unbestimmt große Vielheit von Dingen erstreckt. „Unrichtig ist, was die Akademiker (Neuplatoniker; elruwakijún) berichten, worin ihnen Suhrawardi und Tusi (1273 †) und die Späteren folgten, daß das Wissen Gottes von den möglichen Dingen verschieden ist von den kontingenten Dingen der Außenwelt (und in den Ideen Gottes allein gegeben ist). Unhaltbar ist auch die Lehre Platos, daß das Wissen Gottes in selbständigen Substanzen und unkörperlichen Formen bestehe, die sowohl von Gott als auch der Materie getrennt bestehen. Die Dinge sind vielmehr in geistiger Weise in Gott präsent (S. 119). In diesem Sinne ist auch das Wort Gottes in ihm, — eines der Hauptprobleme der islamischen Philosophie. „Jedes Ding, dessen Existenz erkennbar ist, ist auch selbst (wenigstens als im Wesen Gottes Enthaltenes) aktiv erkennend[1]). Jede geistig oder sinnlich erkennbare Wesensform ist ihrem Dasein nach mit einem Erkennenden vereinigt". Dadurch, daß die Dinge in Gott und dem aktiven Intellekte vorhanden sind und aus ihm stammen, erhalten sie die Bestimmung, erkennbar zu sein. Da der Existenz der Welt das Nichts vorausging, ist sie zeitlich entstanden. Die direkte und nächste Wirkursache (129) für die Bewegung in allen ihren Arten ist nur die Physis eines jeden Dinges. Sie ist per se das Prinzip der Bewegung. Die Lehre des Aristoteles lautet, daß die Bewegung des Himmels auf der Physis desselben beruhe und daher eine natürliche sei. Die Sphäre muß daher eine animalische in Phantasievorstellungen tätige Seele besitzen. „Die zweite Erleuchtung (S. 131; almuschrak) handelt über das Erkennen und das andere Leben (maád; vgl. das Werk Avicennas Br. I 456 Nr. 42). Sie enthält (als Kapitel) viele einzelne Erleuchtungen (ischrakát), z. B. die Psychologie. Die menschliche

[1]) Das Erkannte als solches ist eins mit dem Erkennenden. „Die Existenz der sinnlich wahrgenommenen Form ist identisch mit ihrem sinnlichen Wahrgenommensein. Ihr Dasein kann also von dem Dasein der wahrnehmenden Substanz nicht getrennt oder verschieden sein. Beide haben ein und dasselbe Sein (S. 122)". „Daß zwei Dinge eins werden (außer im Erkennen) ist unmöglich. Daß aber ein einziges Wesen sich so vervollkommnet und an Intensität so wächst, daß aus ihm viele Dinge hervorgehen, die früher (vor dem Erkenntnisakte) nicht aus ihm hervortraten, ist sehr gut möglich. Wenn sich die Seele mit dem aktiven Intellekte verbindet, so bedeutet dies nichts anderes, als daß sie in sich zu einem aktiven Intellekte wird, um die Wesensformen hervorzubringen. Die Seelen emanieren aus dem aktiven Intellekte in die Körper (der sublunarischen Welt). Dann kehren sie wieder, wenn sie (im Erkennen) ihre Entelechie erlangen, in den aktiven Intellekt zurück." Das Erkennen scheint also ein Projizieren der Formen zu sein, zu dem die Seele durch die Verbindung mit der aktiven Intelligenz der Himmelssphäre befähigt wird.

Seele stellt sich in vielen Graden und Stationen dar. Das Sehen (S. 133) findet weder dadurch statt, daß Sehkörper aus dem Auge austreten, wie es die Mathematiker lehren, noch dadurch, daß das optische Bild des Gegenstandes sich in der kristallinischen Flüssigkeit des Auges abzeichnet und einprägt, was die Naturalisten behaupten, noch dadurch, daß die Seele die Wesensformen, die in den Dingen der Außenwelt bestehen, (mystisch) erschaut, was bekanntlich die Philosophen der Erleuchtung (Suhrawardi) aufstellen und eine große Anzahl der späteren (d. h. arabischen) Philosophen für richtig halten z. B. Farabi. In unseren Glossen zu der Philosophie der Erleuchtung haben wir dies dargetan". Dieses Werk (hawáschi ala hikmat alischrák) ist völlig unbekannt (vgl. Br. I 437). „Die Erkenntnisinhalte inhärieren vielmehr der Seele, freilich nicht wie Akzidenzien der Substanz, sondern wie Tätigkeiten dem tätigen Subjekte (so daß die Seele dieselben in die Außenwelt projizieren kann und auf diese Weise optisch wahrnimmt)". Je nach der Intensität der Erkenntnisbilder und Phantasiekräfte ist diese Funktion stärker. Die menschliche Seele besitzt eine Existenzform, die der des Körpers (und ihrer Verbindung mit ihm) vorausgeht, ohne daß sich daraus die Lehre von der Seelenwanderung ergäbe. Die Individua der menschlichen Natur haben die gleiche Wesenheit. Die Individualität ist eine einzelne Art des Daseins, die körperlich oder unkörperlich sein kann. Das Dasein kann nun aber mehr oder weniger intensiv sein. Das Jenseits ist demnach eine Phase unseres Daseins, die eine größere Intensität und Aktualität darstellt, als unser diesseitiges Leben. Die Phantasie (S. 147) ist eine Substanz, die in ihrer Substanz und Tätigkeit von dem Körper des Menschen „und dem sinnlichen Tempel" (eine indische[1]) Bezeichnung für den Körper) getrennt ist „und die Erkenntnisse (S. 149) haben außerhalb des Subjektes keine Existenz".

Diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, daß in dem Systeme Schirázis eine Gedankenwelt vorliegt, die weder ausschließlich griechisch, noch islamisch, noch persisch ist. Sie muß also indisch sein. Es ist eine Form des Buddhismus, mit platonischen und persischen Vorstellungen durchsetzt, die uns hier vor Augen tritt. Wie dieses System im einzelnen zusammenhängt, würde sich wohl der Mühe lohnen zu untersuchen. Schirázi verweist in dieser knappen Schrift häufig auf ausführlichere Darlegungen in seinen „zahlreichen übrigen allenthalben verbreiteten Schriften." Er muß daher ein einflußreicher Schriftsteller gewesen sein. Der Kommentar Isfahánis folgt dem Texte Schirázis, indem er jedoch die Form eines selbständigen Werkes annimmt. Der letzte Teil beider Schriften verliert sich in rein mystisches Gebiet: Der Mensch ist im anderen Leben individuell derselbe, als er auf Erden war. Der Unterschied des verklärten Leibes von dem irdischen wird ausgeführt usw. In beiden Werken werden die griechischen und islamischen Philosophen in großer Anzahl zitiert.

---

[1]) Über indische Einflüsse in der islamischen Philosophie vgl. meinen Aufsatz in Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie Bd. 34 (1910) S. 311 ff. bis 320.

Búni (1225 †), Die Sonne der Erkenntnisse. Kairo 1319 = 1907 Lithogr. 4 Teile. 132 + 116 + 124 + 140 S. 4°. Herausgeg. von Abdarrahmán al Gazíri.

Ein bisher noch unbeachtet gebliebener Mystiker und Philosoph ist Búni, dessen Sonne der Erkenntnisse bereits viermal[1]) (Bombay 1879 u. 1881, Kairo 1874; vgl. Br. I 497 Nr. 6) erschienen ist. Er behandelt alles Wißbare, das gelegentlich der Erklärung der göttlichen Namen vorgebracht wird. Sein Werk zerfällt in vier Teile. Der erste behandelt 1. die Geheimnisse der Buchstaben (Kabbalistik), 2. Zeiteinteilung, 3. die Mondstationen, 4. die 12 Sternbilder, 5. Einsamkeit und Sammlung, 6. Erklärung von Koranversen und der Namen Gottes in mystischem Sinne, 7. die göttliche Emanation; der zweite einzelne Bezeichnungen Gottes unter Zitierung zahlreicher Mystiker, der dritte die Eigenschaften Gottes, die aus dem Weltall erschlossen werden, der vierte die Buchstaben, insofern sie Elemente und Eigenschaften von Körpern vertreten. Viele mystische Zeichnungen (Quadrate, Vierecke, Kreise, Kegel, Wagschalen für eine Verwendung beim Zaubern) erläutern den Text. Diese Gedankenwelt, die wohl auf Pythagoras zurückgeht, bildet einen nicht zu übersehenden Einschlag der islamischen Geisteskultur. Hat doch selbst Avicenna sich nicht abschrecken lassen, die Geheimnisse der Buchstaben in einer eigenen Schrift zu behandeln. Ihre Erschließung und Analyse ist noch ein Desideratum der Wissenschaft vom Islam.

In den Werken von Gauzija[2]) 1350 † finden sich vielfach philosophische Ausführungen, leider versteckt in einem Wust von positiver Theologie. Zu nennen ist hier zunächst „Die Heilung des Kranken" (Br. II 106 Nr. 13 sifa elalíl, nicht wie Br. galíl), die handelt über „den göttlichen Ratschluß, die Schicksalsbestimmung, das Vorwissen und den kausalen Einfluß Gottes auf die Handlungen des Menschen" (hrsg. von Nasáni[3]) Kairo 1323 = 1905; 307 S. 4 mit Unterstützung von Nági und Hánigi[4])). Die Frage der Prädestination

---

[1]) Vielleicht noch öfter; denn die vorliegende Ausgabe enthält S. 1 die Angabe, daß dies Werk mehrere Male sowohl in Kairo wie in Indien gedruckt worden sei, jedoch mit manchen Fehlern, die diese Ausgabe durch Kollationieren mit mehreren ägyptsichen und einer nordafrikanischen Handschrift vermeidet. Wir haben also hier eine kritische Textausgabe.

[2]) Er war ein Anhänger des ibn Taimíja 1328 †.

[3]) Muhammed Bedreddin abu Firás en-Nasáni el-Halabi.

[4]) Diese Gelehrten haben in Kairo eine Gesellschaft gegründet, die bezweckt, die Schätze der arabischen Literatur zu erschließen. Dieselbe hat bereits eine große Anzahl von klassischen Werken verschiedensten Inhaltes, darunter viele philosophische veröffentlicht, z. B. Werke von Gazáli 1111 †, Gáhiz 869 † „Die schönen und häßlichen (kontraeren) Dinge (Br. I 153 Nr. 3), Isfaháni (Rágib) 1108 †, Ansári 1520† (Br. II 99 Nr. 18), Schahrastáni 1153 †, Rázi 1209, Túsi 1273 †, Averroes 1198 †, Subki 1370 † ibn Maskaweih, Faijúmi „Die Prinzipien der Logik"; Taftazáni „Glosse zur Logik Kátibis", Schaich Záde, Streitfragen der Anhänger des Maturidi 944 † und Aschari", ibn Taimija, ibn Abdelbárr 1077 † „Die Wissenschaft, ihr Vorzug und ihre Pflege" (Br. I

und die, inwiefern Gott das Böse will und schafft, werden im Sinne der islamischen Orthodoxie unter ausgedehnten theologischen Diskussionen behandelt. In Haiderabad gelangte zur Ausgabe „Das Buch des Geistes“ (1318 = 1900, 437 S. 40). Es behandelt den Zustand des menschlichen Geistes nach dem Tode. Dabei kommen altorientalische Ideen zur Sprache so, ob die Seele sich mit dem im Grabe ruhenden Körper wiederum verbinde. Aus der theologischen Literatur wird eine unübersehbare Anzahl von Autoren und Ansichten angeführt. Sie bilden einen willkommenen Beitrag für die Geschichte der Ideen, die zum großen Teile auch philosophisches Interesse besitzen (Wesen des Geistes, Unterschied von Geist und Seele, Tugendlehre, Präexistenz usw.). Die Aufgabe wäre, das Eindringen griechischer und indischer Ideen in islamische und vorislamische Vorstellungsgruppen systematisch zu verfolgen. Das große ethische Werk des Gauzija „Der Schlüssel zum Tore des Glückes“ (Br. II 106 Nr. 15; 2 Teile zu 230 u. 289 S.) wurde in Kairo 1323/1905 — 1325/1907 — auf Grund von zwei Hs von Saïdi (Ahmad bn Muhammad aus Mekka) herausgegeben. Die in ihm enthaltenen philosophischen Gedanken beziehen sich auf die Lehre über Gott und die Ethik. Auch Lehren der griechischen Philosophen und Naturalisten (Astrologen) werden in dem Probleme: Was ist das Wesen des Glückes, aufgeführt. Gauzija liefert durch seine Schriften ebenso wie ibn Taimija den Beweis, daß auch Nichtphilosophen sich mit philosophischen Fragen auseinandersetzen müssen, wenn sie theologische Gegenstände behandeln wollen. So sehr beherrschten zu jener Zeit philosophische Ideen die Gedankenwelt des Islam.

Eine für die Kenntnis der ältesten Phase der philosophierenden Theologie im Islam sehr wichtige Veröffentlichung ist die des Werkes: abu Udba: Der blühende Garten, handelnd über Differenzierungslehren der Schulen des Aschari (935) und Maturídi (944 †), bewerkstelligt durch die „indische Akademie der Wissenschaften“ in Haiderabád 1322/1904; 8' 76 S. Dieses Werk bestätigt die Angaben, die Goldziher in seinen „Vorlesungen über den Islam“ S. 115 bringt. Die Probleme werden in Wortfragen und sachliche Differenzen unterschieden. Beide betreffen positiv-theologische Fragen, die nur insofern zur Philosophie gerechnet werden können, als sie philosophische Ideen in ihren Erläuterungen (Eigenschaften Gottes, Verpflichtung zu etwas Unmöglichem) enthalten.

Eine gleiche Bedeutung besitzt die 1323/1905 ebenfalls in Haiderabád (Dekkán) erschienene Schrift Ascharis „Die Billigung des Studiums der spekulativen Theologie“ (istihsán alhaud fil Kalám; 12 S.). Aschari zeigt sich in diesem Punkte als Vermittlungstheologe. Von orthodoxer Seite wird die Berechtigung der spekulativen Theologie in Frage gestellt unter Hinweis auf die Häresien der liberalen Richtung, unter denen auch die Lehre vom Sprunge (von Nazzam) betont wird. Aschari zerstreut diese Bedenken. Auf dem

368 Nr. 3). Von Ganzija gelangten zum Drucke die Werke Br. II 106 Nr. 5, Nr. 7, Nr. 19 und das bei Br. fehlende: „Die Bestimmungen über den, der das Gebet unterläßt“ (ahkám tárik essalát), in denen sich wie in den meisten theologischen Werken zerstreute philosophische Gedanken finden.

Titel erscheint er als derjenige, der die Sunna (die orthodoxe Lehre) des Propheten zum Siege geführt habe, und dem System des Schafii folge. Dieses widerspricht den Angaben, die Aschari in seinem Werke: Erklärung der Religionsprinzipien" (kitab alibána an usúl aldijána; Haidarabád 1321/1903) macht (vgl. Goldziher: Vorlesungen 121) und in denen er sich als Hanbaliten kundgibt. Ein absoluter Widerspruch ist damit noch nicht gegeben, da Aschari zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Richtungen gefolgt sein kann — vorausgesetzt, daß die genannten Werke authentisch sind.

Eine eigenartige Überraschung bereitete der Wissenschaft der in Ägypten lebende Barkúki (Abdarrahman), indem er die Naturphilosophie eines vollkommen unbekannten Philosophen, Hairabadi, veröffentlichte. Sie trägt den Titel: Das dem Saïd gewidmete Geschenk (alhadija assaïdija). Der volle Name dieses Duodezkönigs — mulaik — lautet Muhammad Saïd Han Bahadurj. Unser Philosoph hieß Muhammad Fadlalhákk (Ausfluß derWahrheit — Gottes), wurde in Maturid (in Samarkand) geboren, bekleidete irgendwo die Stelle eines Imám, vielleicht in Hairabád, dessen Fürsten er seine Schrift widmete. Nach dem Titel ist sie „das beste Buch, das der Menschheit über die Naturphilosophie der alten Philosophen geschenkt wurde". Sie wurde (S. 32,3) unverständlich durch die erdrückende Fülle von Kommentaren und Glossen. Daher war es an der Zeit, sie in einem kurzen Auszuge (244 S. 8°; Kairo 1322/1904) zusammenzufassen. Derselbe enthält: 1. Definition der Philosophie; 2. Begriff des physischen Körpers (Hyle und Form); 3. die universellen Akzidenzien der Körper; 4. Raum, Ort, Gestalt, Zeit; 5. Bewegung und Ruhe; 6. die himmlischen Körper; 7. die Elemente, Luft, Metalle, Pflanzen, Tiere (ihre inneren und äußeren Sinnesorgane), der Mensch. Der Sohn des Maturídi fügte diesem Werke seines Vaters ein Nachwort bei, das die Seelenwanderung, die Verbindung der Seele mit dem Körper und zunächst dem Lebensgeiste bespricht. Die Prinzipien werden vielfach in der Formulierung der spekulativen Theologie des IX. Jahrhunderts gegeben, z. B. das Prinzip des Universellen ist verschieden von dem des Partikulären (Nachwort 1). Die der spekulativen und praktischen Philosophie folgt (S. 3) der durch Avicenna geschaffenen Terminologie. Zu beachten ist die Bemerkung (S. 3,6): Die Universalbegriffe haben keine Existenz in der Außenwelt. Der Verfasser ist über den Entwicklungsgang der islamischen Philosophie wohlunterrichtet. Er zitiert die Lehren der orthodoxen und liberalen Theologen, unter diesen die des Nazzám von der Zusammensetzung der Körper aus aktuell unendlichen Teilen, der Mystiker (der Philosophie der Erleuchtung; Suhrawardi und Plato), ohne die Peripatetiker (zu denen neben Aristoteles auch Farábi und Avicenna gerechnet werden) zu übergehen. Avicenna wird als der Altmeister und die erste Autorität zitiert. Eine aristotelische Denkweise zeigt sich in den Lehren: 1. die Atomistik ist zu verwerfen; 2. die Hyle kann nicht ohne die Form bestehen; 3. der leere Raum ist unmöglich; 4. die Bewegung ist die erste Entelechie eines Potenziellen als solchen; 5. in jedem Körper ist das Prinzip eines Strebens, die Physis (Anziehungskraft) enthalten; 6. die Zeit ist eine kontinuierliche, unbeständige Quantität, die das Maß der Bewegung darstellt; 7. die Zeit ist ewig; ihre Existenz hat weder Anfang noch Ende; 8. die Sphäre ist ein einfacher Körper,

unzerstörbar und sich ewig im Kreise bewegend und zwar auf Antrieb zweier psychischen Prinzipien; 9. die Form der zusammengesetzten Körper ist eine mittlere zwischen denen ihrer Elemente; 10. die Seele ist eine primäre Entelechie eines physischen und organischen Körpers. Eingehend wird (S. 160) der Vorgang des Sehens besprochen. „Induktiv wird gezeigt, daß fünf innere Sinne bestehen: der Gemeinsinn, die ästimativa, die kombinierende und aufnehmende Phantasie und das Gedächtnis." Diese werden sodann nach der Lehre Avicennas lokalisiert. Die wesentlichste Fähigkeit der menschlichen Seele liegt darin, daß sie die universellen und unkörperlichen Dinge erfassen kann. Das System des Hairabádi bildet einen erneuten Beweis dafür, daß die Entwicklung der islamischen Philosophie zu einem immer größeren Siege des Aristotelismus geführt hat. Es ist also eine Sage, Gazáli habe die Philosophie im Islam vernichtet. Die Kritik Gazális ist, wie auch Razi (1209 †), Tusi (1273 †) und Schirázi (1640 †) zeigen, unbeachtet verhallt.

Wenn Averroes auch für die Entwicklung der Philosophie im Islam ohne jeden Einfluß gewesen ist, so hat er doch in den jüdischen und christlichen Kulturkreisen des Mittelalters eine ausschlaggebende Bedeutung erlangt. Dies zeigt die fleißige und gründliche Arbeit von Isaac Husik, A. M. Ph. D.: Judah Messer Leon's Commentary on the „vetus Logica" (Leyden 1906; 8° 118 S.). Judah, ein in Mantua, später in Neapel lebender israelitischer Philosoph (gest. ca. 1480) kommentierte 1454 die aristotelische Logik auf Grund der Kommentare des Averroes. Diese Arbeit untersucht Husik nach ihrem Mss; ihrer Abhängigkeit von anderen Philosophen (Avicenna, Gazáli usw. S. 64 ff.) und ihrem Inhalte. Gegenstand der Logik ist das Gedankending, die entia rationis, die eine gewisse Existenz in der Außenwelt besitzen (gegen den Nominalismus und extremen Realismus) und in ihr auch das Fundament für die Universalität haben (gegen den Konzeptualismus). Das formell Allgemeine wird aus jener in der Außenwelt vorhandenen Potenz jedoch nur durch die abstrahierende Funktion des Geistes gebildet. Das Werk Judahs ist also keine rein formale Logik, sondern behandelt erkenntnistheoretische und metaphysische Fragen. Die Methode wird in einem besonderen Kapitel besprochen und mit der von Thomas von Aquin zusammengestellt. Der Verfasser hat durch seine gründliche Leistung gezeigt, wie groß das noch zu bearbeitende Feld seines Spezialgebietes (jüdische Philosophie und ihre Stellung in der gesamten Kultur des Mittelalters) ist. Möge es ihm vergönnt sein, noch manche Schätze aus seinem Acker zu heben.

Horovitz, Dr. S., Der Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau 1909.

Die Anfänge der islamischen Philosophie bieten trotz mancher vortrefflicher Arbeiten noch viele ungelöste Probleme, hauptsächlich weil die Nachrichten über diese Zeit spärlicher und trüber fließen. Der Geschichtsforscher ist zum Teil auf zerstreute, scheinbar zusammenhanglose und von den arabischen Berichterstattern sogar, wie H. meint, mißverstandene Sentenzen, eines Philosophen z. B. des Nazzám angewiesen, um sich aus ihnen das Welt-

bild ihres Autors zu rekonstruieren. Der bereits durch seine früheren Arbeiten auf diesem Gebiete rühmlichst bekannte Verfasser hat sich keine Mühe verdrießen lassen, diese verschlungenen Pfade zu wandeln. Sie haben ihn zu einem ganz überraschenden Resultate geführt: einer ausgesprochen stoischen Gedankenwelt um 800—900 in Mesopotamien. Die Beweise sind für ihn überzeugend[1]), wenn auch die Vermittlungsglieder zwischen diesen beiden Endpunkten, der Stoa und den Arabern, noch nicht[2]) sichtbar seien. Als Träger der stoischen Gedanken werden aufgezählt: Nazzám 845 †, Hischam 845 † und Gáhiz 869 †. Einige interessante Punkte mögen hervorgehoben werden: 1. Der Geist des Menschen, so lehrt Nazzám, ist ein feiner Körper, der den Leib durchdringt, ohne in dieser Mischung seine Eigenart zu verlieren (die stoische κρᾶσις δι' ὅλων). Er bildet ein und dasselbe „Genus" mit allen Lebewesen, d. h. dasselbe Pneuma durchzieht alle. 2. Der Mensch ist Geist und Seele; der Leib bildet nur das Werkzeug und Gefäß (kálab, nicht „Form" S. 11—13) der Seele. 3. Es gibt nur Substanzen. Was andere „Akzidenzien" nennen, sind Körper, deren Agglomerate die realen Körper bilden. Das Gleiche gilt auch in dem Bereiche des Geistigen, da der Geist[3]) ein Körper ist und seine Tätigkeiten räumliche Bewegungen sind. Dem Geiste inhärieren also keine Qualitäten. Er ist vielmehr lebend, denkend usw. durch sein Wesen selbst.

Parallellaufend mit den stoischen Lehren seien auch (vgl. oben Nr. 2 platonische, besonders bei Muammar † 850 und abu Háschim vorhanden. Die endlose Zahl von „Ideen" in den Weltdingen d. h. von Realitäten, die durch Teilnahme an den Ideen entstehen sollen, wird von ersterem kühn behauptet. Jedem Wirklichen der sublunarischen Welt, also nicht nur den Substanzen und Akzidenzien, sondern auch dem Inhärenzverhältnisse und dem Verschiedensein entsprechen in der geistigen Welt Ideen[4]), aus denen

---

[1]) Die Kritik dieser zum größten Teile unrichtigen Auffassungen habe ich veröffentlicht im 1. Archiv f. system. Philos. XV 1909 S. 469ff.: Die sogenannte Ideenlehre des Muammár, 2. ZDMG 1909 Bd. 63 S. 774ff. Die Lehre vom Kumún bei Nazzám, 3. ebenda S. 303ff. Die Modustheorie des abu Háschim 4. ebenda 1910 Bd. 64 S. 391ff. Was bedeutet mana als philosophischer Terminus? 5. Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philosophie und Soziologie 1910 Bd. XXXIV S. 310: Indische Gedanken in der islamischen Philosophie, bes. S. 321. 6. Internationale philosophisch-soziologische Literaturzeitung 1909; 1. Oktober S. 3. 7. Orientalistische Literaturzeitung 1909 Nr. 9 Sp. 391ff. 8. Neues zur Modustheorie des abu Haschim in: Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag von Clemens Baeumker; Münster 1913, S. 45—53.

[2]) Alle stoischen Gedanken bei den Arabern erklären sich durch die Vermittlung des Galenus.

[3]) Es liegt hier die unrichtige Übersetzung des Wortes auch mit Geist, statt Lebensgeist, Pneuma vor. Nazzám ist kein Materialist.

[4]) Von diesen Gedanken findet sich in den arabischen Quellen keine Spur. Ihre Aufstellung beruht auf der irrtümlichen Übersetzung wan mana

die Weltdinge bestimmte Wirklichkeiten entnehmen. So inhäriert z. B. die Farbe einem Körper. Diese Inhärenz muß also verwirklicht werden durch Teilnahme an der Idee des esse inhaerentem, also durch ein Akzidenz zweiter Ordnung (a_2), indem die Farbe selbst Akzidenz erster Ordnung (a_1) ist. Von a_2 gilt nun wieder dasselbe wie von a_1, was zu einem Akzidenz dritter Ordnung a_3 führt et sie in infinitum[1]). Die Akzidenzien existieren also in jeder Art (Farbe, Geruch usw.), das eine im anderen inhärierend, unendlich an Zahl.

Das Gleiche gilt von dem Verschiedensein. Das Schwarze und Weiße, die Bewegung und Ruhe unterscheiden sich nicht voneinander durch ihre Natur allein (vgl. Plato, Sophist. 255), sondern durch etwas, was zu dieser „Physis" hinzukommt; denn eine Relation wie das Verschiedensein ist ein anderes Wirkliche, als das Akzidens der Farbe oder Bewegung. Ihm muß also eine besondere Idee entsprechen, und das Verschiedensein zweier realer Dinge (a und b) entsteht durch Partizipation[2]) an dieser Idee. Dieses wirkliche erster Ordnung, das esse diversum, befindet sich in a und b — also a_1 und b_1. Von diesen Dingen gilt nun wiederum dasselbe wie von a und b, damit sie von einander verschieden sein können. So ergeben sich Wirklichkeiten (Accidentia) zweiter Ordnung (a_2 und b_2), und so weiter in endloser Ineinanderschachtelung (bis $a\infty$ und $b\infty$). In den bisherigen Darstellungen der islamischen Philosophie wurden diese Lehren, die mit den Schülern Muammars erloschen, ungenau wiedergegeben, obwohl sie bei ibn Hazm 1060 † V 46, Razi 1209 † Muhassal 104 und Schahrastani 1153 †, von Horov. zitiert und des Mißverständnisses beschuldigt (S. 47—51) deutlich, aber knapp dargelegt werden.

Wichtig für die Lehre des abu Háschim 933 † ist seine Theorie der Modi (ahwál). Mit derselben wollte er 1. der von Muammar gelehrten unendlichen Hintereinanderordnung der Akzidenzien ausweichen; 2. die Eigenschaften Gottes mit seiner Einfachheit widerspruchslos vereinigen und 3. eine Lösung des erkenntnistheoretischen Problems geben. Die Modi[3]) sind Seinsweisen der Substanz. Sie sind also weder identisch mit dem Wesen noch mit den Akzidenzien und stehen dem Wesen näher wie letztere; denn die Akzidenzien können auch ohne die Substanz „für sich allein" geistig erfaßt werden, die Modi jedoch nur mit der Substanz. Sie werden also nicht „gedacht", sondern nur „mitgedacht". Wenn dem Denken nun das Sein entspricht, so ist es auch zu verstehen, wenn abu Haschim die Modi mit der in der älteren Periode der Philosophie beliebten paradoxen Ausdrucksweise bezeichnet als „weder seiend noch nichtseiend, weder erkennbar noch nicht

---

mit platonischer Idee. Diese bezeichnet der Aarber mit mutul (Archetypen) oder suwar (Wesensformen), nie aber durch mana allein, ohne den Zusatz mufárak, für sich bestehend.

[1]) Diese Lehre ist die der Vaischesika von dem Inhärenzverhältnis. Sie hat zu dem platonischen Systeme keinerlei Beziehung.

[2]) In den Originalquellen findet sich keine Andeutung einer solchen Partizipation.

[3]) Auch hier könnten indische Einflüsse vorliegen, wie ich in der Vierteljahrschrift (s. oben) gezeigt habe.

erkennbar"; denn sie sind keine selbständigen Realitäten, sondern haben nur ein begleitendes Sein bei der Substanz, sind nur „mitseiend" wie sie auch nicht ohne die Substanz denkbar, sondern nur „miterkennbar" sind. Sehr klar gibt Bagdádi 1037 † (zit. von Horovitz S. 64 Z. 1 u. A. 1) diese Gedanken wieder und zeigt, wie abu H. die Ausschließlichkeit der Inhärenz eines Akzidens in gerade diesem bestimmten Substrate durch seine Modustheorie erklärt, während Muammar diese Inhärenz durch eine endlose Kette von „Ideen" (d. h. realen Bestimmungen sublunarischer Dinge, die sich zwischen Akzidens und Substanz einschieben) verständlich machen wollte. Das Wesen der Modustheorie wird daher durch die von Schahrastani S. 56 (zit. von Hor. S. 59 A. 2) berichteten Einwände getroffen, daß auch diese Theorie ebenso wie die Ideenlehre Muammars zu einer endlosen Kette von Bestimmungen, hier also Modi, führt, die sich zwischen Akzidens und Substanz einordnen. Die Übersetzung dieser Texte wie auch der sehr klaren, wenn auch spitzfindigen Beweise bei Razi habe ich in meinen oben zitierten Arbeiten veröffentlicht. Wenn H. jene Texte als unklar bezeichnet, so beruht dies auf der ihm nicht geläufigen philosophischen Terminologie der Araber, in der die Lexika zu Zeit noch versagen.

Ein bleibendes Verdienst des Verfassers besteht darin, das Problem aufgeworfen zu haben, ob in dem Systeme des Nazzám stoische Gedanken enthalten seien. Sehr bestechend ist zunächst seine Gleichsetzung, die Mudàhala sei die *κρᾶσις δι' ὅλου* der Stoiker. Alle Gründe scheinen für diese Identifikation zu sprechen[1]). Bedenken erregt nur eine Äußerung Tusis 1273 † in seinem Kommentar zu Rázis Muhassal S. 94 „Weil Nazzàm die Lehre aufstellte: es existieren unendlich viele substanzielle Einheiten in den endlichen Körpern, war er konsequenterweise gezwungen zu lehren: die Körper durchdringen sich gegenseitig". Die Lehre von dem sich Durchdringen der Körper ist demnach eine unmittelbare Konsequenz aus dem anaxagoraeischen Prinzip: Die Homöomerien bestehen aus unendlich vielen Teilen, und jeder Körper aus unbestimmt vielen Homöomerien. Sie stellt also eine selbständige Fortbildung dieser Lehre dar. Daneben lehrte Nazzám ebenfalls: der materielle Lebensgeist durchdringt mit allen seinen Teilen den menschlichen Leib. Diese Idee ist nun scheinbar durchaus identisch mit der *κρασις δι' ὅλων* der Stoiker — eine psychologisch sehr interessante Kombinierung von Ideen. Die Entwicklung scheint mir so verlaufen zu sein: Die stoische Idee des sich Durchdringens von Lebensgeist und Körper verwandte Nazzám dazu, Schwierigkeiten seiner von Anaxagoras entlehnten Lehre zu lösen, letztere eigenartig weiterbildend — wenn nicht ein indischer Einfluß vorliegt. Sollten sich auch die meisten Thesen, die H. vertritt, als unrichtig erweisen, so verdient seine Schrift dennoch, als Anregung und neue Problemstellung beachtet zu werden.

In der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1904 S. 554 ff. und 702 behandelt der Verfasser in ähnlicher Weise die Modus-

[1]) Vgl. meine Besprechung desselben Werkes in Deutsche Literatur-Zeitung 1909 Nr. 24 Sp. 1493f.

theorie. Er geht von einer dem abu Haschim durchaus fremden Idee aus. Bei dem Versuche, diese in den Lehren des abu Háschim wiederzufinden, stößt er dann naturgemäß auf große Schwierigkeiten, die ihn dazu verleiten, in den Berichten allerhand Irrtümer, Unverständlichkeiten usw. zu finden. Deren Quelle liegen jedoch nur in ihm selbst, während die arabischen Berichte besonders Razi und Schahrastáni sehr klar und scharfsinnig, allerdings sehr knapp und nur für geschulte Philosophen geschrieben sind. Zu S. 556,7 sei bemerkt: werden die Universalia betrachtet als mit einer unselbständigen Realität ausgestattete Gegenstände, die den Substanzen anhaften, dann kann es keine passendere Bezeichnung für sie geben als die, daß sie Modi sind. Die S. 573 angeführte Stelle aus den Schriften der Getreuen von Basra (ed Diterici S. 552) hat zur Modustheorie keine Beziehung.

S. Horovitz, Zum Kalam der Araber und zur christlichen Scholastik in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. November-Dezember 1909 S. 745 ff.

H. bespricht kurz die Modustheorie des abu Háschim. Dies veranlaßt mich zu folgenden Berichtigungen. Der Modus besitzt (vgl. meinen Artikel: Die Modustheorie des abu Háschim 933 † in ZDMG. Bd. 63 S. 303) kein selbständiges Sein, sondern hat dasselbe Sein wie die Substanz, deren Modus er ist. Er besitzt also im Grunde die ganze Realität und Wirklichkeit, wie die Substanz, jedoch nicht als eine ihm selbständig zukommende, sondern als eine an der er partizipiert, indem er eine Modifikation der Substanz darstellt, und nur die Substanz besitzt die Realität als etwas Selbständiges. Wenn daher die Akzidenzien den Modis inhärieren, so folgt daraus durchaus nicht, daß die Modi ein selbständiges Sein besitzen. Das ganze Sein, das die Modi besitzen, ist eben das der Substanz und gerade aus diesem Grunde können ihnen Akzidenzien inhärieren; denn durch das Sein der Substanz, an dem sie partizipieren, kommt ihnen ein esse in se gewissermaßen zu, das allein Träger für Akzidenzien sein kann. Aus demselben Grunde können die Akzidenzien nicht anderen Akzidenzien inhärieren; denn Subjekt der Inhäsion kann nur die Substanz oder der Modus sein, der an dem esse in se der Substanz teilnimmt. Das Akzidens hat nur ein esse in alio und kann daher nicht Träger eines anderen Akzidens sein. Diese Begriffe von Substanz und Akzidens sind erste Voraussetzungen für das Verständnis der Modustheorie, die zudem zeigen, wie in den verschiedenen Auffassungs- und Anwendungsweisen des Modus derselbe Grundgedanke in durchaus klarer Weise immer wiederkehrt: Der Modus ist eine Seinsweise der Substanz, die neben der Substanz kein selbständiges Sein besitzt. Daß diese Vorstellungswelt dem modernen, der mittelalterlichen Philosophie fernstehenden Denken „unklar und verworren" (S. 745) vorkommen können, ist leicht erklärlich. Z. S. 323 Z. 2 meines Artikels ist vor allem Túsi zu Rázi S. 55, 17; 56 ad 2 und Horten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam; Bonn 1910 S. 118 zu vergleichen, die zeigen, daß die vier verursachten Modi in Gott: Wissendsein, Mächtigsein, Lebendsein und Existierendsein nicht etwa durch die vier verursachenden Modi Wissens, Macht, Leben und Existenz

hervorgerufen werden — dies würde eine Vielheit in Gott bedingen — sondern durch den einen Modus der Göttlichkeit[1]). Die Einheit Gottes soll auf diese Weise gewahrt werden.

Daß die Modustheorie in die Erkenntnistheorie übergreift, ja sogar eine Form der Erkenntnistheorie ist, liegt auf der Hand. Ob im scholastischen Nominalismusstreit ähnliche Gedankenbildungen aufgetreten sind — z. B. bei Adelard von Bath — wäre daher der Untersuchung wert. Horowitz regt dazu mit einigen Hinweisen an.

Der schon früher häufig geäußerte Wunsch nach einem vergleichenden Lexikon der philosophischen Kunstausdrücke der Araber, Syrer und Juden (vgl. J. Pollak, d. Z. Bd. XVII S. 204 Anm. 12) ist letzthin wiederum und zwar in Form eines umfassenden Planes von Dr. J. Husik (Universität Pensilvania) geäußert worden (Proceedings of the Eighth Annual Meeting of the American Philosophical Association p. 166 u. 177 f.). Diesem Plane haben sich die Spezialisten des Gebietes angeschlossen. Die American Philosophical Association hat eine Comite gebildet, um die Durchführung des Unternehmens anzubahnen.

Den Einfluß der islamischen Geisteskultur auf das Abendland im Mittelalter schildert in sehr deutlicher Weise Otto Werner: Zur Physik Leonardo da Vincis, einer Arbeit, die Prof. Eilh. Wiedemann, der bekannte Meister auf dem Gebiete der Naturwissenschaften bei den Arabern angeregt hat (Erlangen 1910; Inaugural-Dissertation). Leonardo kennt die bekanntesten Philosophen des Islam: Avicenna, Averroes, ibn al Haitam (die auch Roger Baco ca. 1292 schon nennt) Kindi und sogar Fárisi (Kamaladdin ca. 1320). Es zeigt sich an ihm wiederum, wie sehr das Abendland die islamische Geisteskultur als eine überlegene betrachtete. Sein vorzüglichstes Bestreben war darauf gerichtet, von den Arabern zu lernen. Das vorliegende Werk behandelt die Optik, und fügt einige Bemerkungen über Akustik, Wärme und Magnetismus bei. Seine Lehren über die Mechanik sollen später veröffentlicht werden. Die Beziehungen zur Philosophie (z. B. die Spezies, das Erkenntnisbild, die Wahrnehmung) berechtigen dazu, diese Schrift auch in der philosophischen Literatur zu nennen.

Isaak Husik, Averroes on the Metaphysics of Aristotle. (Philosophical Review XVIII Nr. 4 July 1909 S. 416—428).

Der Verfasser bespricht in diesem Aufsatze die Metaphysik des Averroes, die vor einiger Zeit in Kairo von Kabbáni auf Grund einer Handschrift, die 1322 datiert ist, herausgegeben wurde (vgl. dazu meine Besprechung Archiv XX S. 259). Er bespricht die Metaphysik des Averroes in seiner Zeit und im Verhältnis zu Aristoteles. Es ist der kleinere Kommentar zu Aristoteles, in dem Averroes seine metaphysischen Theorien auseinandersetzt. Dr. Husik be-

[1]) Der Ausdruck von Horovitz (S. 745. 13): In gleichem Sinne gebraucht Abu Háschim den Ausdruck (Modus) von den Attributen Gottes, zu denen er auch die Göttlichkeit rechnet, läßt sich also dahin präzisieren, daß die Göttlichkeit der einzige primäre Modus in Gott ist, aus dem die übrigen, die sekundären verursacht werden.

spricht das Verhältnis dieses arabischen Textes, zu den hebräischen und lateinischen Übersetzungen und weist auf große Verschiedenheiten dieser drei Textzeugen hin. Kurz und klar führt er sodann die Hauptgedanken des Averroes aus, die folgende Probleme behandeln: 1. das Verhältnis der Metaphysik als Universalwissenschaft zu den Einzelwissenschaften, deren Prinzipien sie klarzustellen hat; 2. die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Dasein; 3. die Kategorienlehre; 4. die Universalienfrage (Erkenntnistheorie); 5. die Begriffe Potenz und Akt; 6. die Lehre von der göttlichen Allwissenheit, die sich auf alle Einzeldinge erstreckt. Das Böse haftet jedoch nur der Materie an, die Gott nicht erkennt. In Avicenna sieht Averroes seinen Hauptgegner und er nimmt in dieser verhältnismäßig wenig ausgedehnten Schrift achtmal Gelegenheit, diesen seinen Gegner energisch anzugreifen. Interessant sind die Vorwürfe, die Averroes gegen die spekulativen Theologen des Islam erhebt: sie diskutierten nicht in syllogistischer Weise und prädizierten nicht ihre Prädikate in präzisem Sinne (primo et per se). Hervorzuheben verdient es ferner, daß Averroes in der Ordnung der Planeten die Sonne an Stelle des Saturn stellt. Die Herausgabe des korrigierten und vollständig hergestellten arabischen Textes und der hebräischen Übersetzung durch den Verfasser wäre sehr zu wünschen und dankenswert.[1])

Watwát 1318 †. Ethik. Bulák 1284 = 1867. 473 S. kl. 4 (gurar alhasáïs al wádiha).

Die Ethik des Watwát zerfällt in 16 Kapitel: 1. Edelsinn und Ehrgefühl (die Tugenden großer Menschen, die Gerechtigkeit und Freigebigkeit, der Ruhm); 2. Tadel (Subjekt, Objekt, Nutzen); 3. Verstand (Lob der feinen Bildung und Wissenschaft, der gute Rat); 4. Verurteilung der Unwissenheit; 5. Beredsamkeit; 6. Geschwätzigkeit; 7. Scharfsinn; 8. Gleichgültigkeit gegen höhere Güter; 9. Spenden von Wohltaten; 10. Geiz; 11. Mut; 12. Feigheit; 13. Selbstbeherrschung; 14. Rache; 15. Freundschaft; 16. Gefälligkeit. Watwát erklärt in der Einleitung, daß die großen Meinungsverschiedenheiten der Ethiker ihn veranlaßt haben, dieses Buch zu schreiben, das dem Leser ein Freund und Begleiter sein möge. Seine Ansichten begründet der Verfasser unter Anführung einer reichen Fülle von Autoritäten aus den Reihen der Dichter, Traditionssammler, positiven Theologen, Staatsmänner, Könige und Philosophen. Sein Werk ist daher mehr für den Literarhistoriker als für den Philosophen eine Fundgrube. „Die Charaktereigenschaft ist eine Gewohnheit, die der Seele anhaftet. Der Mensch erwirbt sich dieselbe ohne Absicht. Sie zerfällt in zwei Spezies, die gute und böse usw. Sodann wird der Begriff der durch Gewohnheit erworbenen Tugenden von den durch die Natur gegebenen unterschieden usw.

[1]) Eine deutsche Übersetzung habe ich unterdessen (1912, Halle: Die Metaphysik des Averroes) erscheinen lassen.

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen.

Petersen, Peter, Die Philosophie Friedrich Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert. Hamburg, Boysen, 1913.

Der Verfasser schreibt im Vorwort (VI): „Und doch vermag Kant so wenig wie Plato der realen Seite im Welterlebnis voll gerecht zu werden. Ihr Idealismus, nenne man ihn transzendental oder kritisch oder methodisch, bedarf der Erhebung zum Idealrealismus". Die Frage von der Lücke im kantischen System, die der Kontroverse Trendelenburg — Kuno Fischer zu grunde liegt, ist damit wieder aufgeworfen. Gleichwohl hat es den Anschein, als stehe Petersen hinsichtlich seiner Auffassung über diese Streitfrage sowie über die Auffassung des a priori auf der Seite von H. Cohen, den er zustimmend zitiert. (Vgl. Kant, Prolegomena § 13, Schluß, wo gezeigt wird, daß die Frage keinen Sinn hat.)

Petersens Darstellung ist im übrigen recht geschickt und verständnisvoll. Sie gibt ein klares Bild von der geschichtlichen Wirksamkeit der anziehenden Persönlichkeit Trendelenburgs. An manchen Stellen wäre ausführlichere Behandlung am Platz, insbesondere bei dem Kapitel über das Recht und die Ästhetik.

Michelstadt (Hessen). G. Falter.

Steinmann, H. G., Dr. phil., Über den Einfluß Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit. Bonn 1913, Friedr. Cohen.

St. behandelt zunächst die Grundlagen der Newtonschen Lehre. Er zeigt, in welcher Weise Newton die mathematische Methode Galileis in der Physik fortführe, und worin seine Bedeutung gegenüber der Korpuskular-Physik bestehe. Interessant ist die Deutung der leges motus. St. bringt dieselben (ohne Cohenianer zu sein) mit den platonischen Ideen in Zusammenhang. Die leges motus „sind vielmehr zunächst nichts anderes als die notwendigen Grundlagen für den deduktiven Aufbau der theoretischen Physik" (8). Solche „notwendigen Voraussetzungen meinte Plato mit dem von Newton so stark befehdeten Wort ὑπόθεσις" (9). An dem Beispiel der Gravitationslehre tut St. dar, daß es sich bei Newton nicht um eine empiristische Auffassung des Kausalverhältnisses handle. „In philosophicis abstrahendum est a sensibus." Darstellung wie Kritik der Anschauungen Newtons sind klar und sachlich. Der Verf. behandelt ferner die Kritik der Newtonschen Lehre bei Berkeley, die Wirkung Newtons in Deutschland und in Frankreich. Besonderes Interesse bietet der 3. Abschnitt wegen vieler trefflichen Bemerkungen über Wolff.

Michelstadt i. Odenwald. G. Falter.

Dr. Julius Jakobovits. Die Lüge im Urteil der neuesten deutschen Ethiker. Studien zur Philosophie und Religion, herausgegeben von Prof. Dr. Stözle. 16. Heft.

Der Verfasser gibt in seinem Buche mehr, als er im Titel verspricht. Bevor er zu seinem eigentlichen Thema übergeht, zeichnet er in kurzen Strichen deutlich die Grundlinien seiner ethischen Anschauungen. Und das mit Recht. Denn eine Wertung der Lüge, ihrer Abarten und Nebenerscheinungen kann letzten Endes nur das Resultat einer bestimmten ethischen Richtung sein. Der Autor bekennt sich denn auch zur formalistischen Schule, ohne in die Einseitigkeiten zu verfallen, wie sie Fichte eigen sind. Er sieht in der Lüge „die wissentlich falsche Darstellung der Tatsachen". Er legt Gewicht auf die Tatsache, daß bei der Lüge eine Dissonanz zwischen der bewußten Äußerung und den Gedanken besteht. Die letzteren müssen der Absicht zu täuschen entspringen, um den Stempel der Lüge zu haben. Demnach gehören Vorsatz, Bewußtsein und die Absicht, eine falsche Meinung zu erwecken, zu den charakteristischen Merkmalen der Lüge. Von dieser Grundlage aus sucht der Verfasser nicht ohne Geschick sich mit den der Lüge ähnlichen und verwandten Erscheinungen auseinander zu setzen bzw. sie zu bewerten. So fällt er ein richtiges Urteil über die Akkomodation als die „Anpassung an die Sitten, Gebräuche und Redeweisen anderer, soweit sie nicht mit eigenen Überzeugungen in Konflikt geraten". Desgleichen entwickelt er richtige Ansichten über die Zweideutigkeit, den Scherz und die Kriegslist. In dem Kapitel über die konventionellen Höflichkeitsformen weist er das wegwerfende Urteil Schopenhauers über diese soziale Umgangsform zurück und kommt zu einem Ergebnis, das sich mit dem Kants (Anthropologie) und Iherings (Zweck im Recht) deckt. Es ist die Anerkennung des Personenwertes, worauf ein jeder Mensch Anspruch erheben kann. Unsere Rechtsprechung erlaubt ja auch nur dann die Herabsetzung der persönlichen Ehre und Würde, wenn berechtigte Interessen auf seiten des Beleidigenden vorliegen.

Mit einem gewissen ethischen Scharfsinn behandelt der Verfasser das Thema der Lüge des Bewußtseins. Er unterscheidet hierbei zwei Formen: erstens die Täuschung über die Motive der eigenen Handlungsweisen und zweitens die Vorspiegelung falscher Motive der eigenen Meinung. Die letztere tritt überall da auf, wo man in ihr einen Helfer für unsittliche Maxime erblickt. So erklärt sich die große unberufene Gefolgschaft in Lehrmeinungen, welche den niederen Trieben und Leidenschaften zu schmeicheln scheinen.

Die Fülle gesellschaftlicher Erscheinungen, welche mit der Lüge zusammenhängen, drängt den Verfasser zu der Frage, ob der Mensch eine aprioristische Anlage zur Wahrhaftigkeit oder ihrem Gegenteil besitzt. Sorgfältig wiegt der Autor unter Benutzung des ethnologischen Materials das pro und contra der Ansichten ab und kommt zu dem Resultate, daß der Hang zur Wahrheit das Natürliche im Menschen sei.

Noch ein Wort über die Form. Das Buch ist flüssig und klar geschrieben, der Gedankengang ist methodisch. Die Auseinandersetzung mit den zahlreichen Ethikern ist sachlich und zeugt von großer Belesenheit auf dem Gebiet der ethischen Literatur.

Berlin. Dr. Martin Joseph.

Max Wentscher, Hermann Lotze. I. Band: Lotzes Leben und Werke. Mit zwei Porträts. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1913. IV und 367 S.

Nach diesem vorliegenden ersten Band der auf zwei Bände berechneten Arbeit Wentschers über Hermann Lotze kann man noch kein rechtes Urteil fällen darüber, wie weit der Verfasser uns dem Verständnis Lotzes nahe bringen wird. Das wird erst der zweite systematische Band erweisen. Der erste Band hat es außer mit dem Leben Lotzes weniger mit seiner Philosophie als mit seinen Schriften zu tun. Wentscher geht hier sehr weit ins einzelne. Er gibt nicht nur den Inhalt der selbständigen Veröffentlichungen Lotzes und gelegentlich publizierter Aufsätze an, sondern er berücksichtigt auch weitgehend die kritische Tätigkeit des Philosophen. Alles dies hat seine Wichtigkeit und seine Berechtigung und wer in Zukunft sich eingehend mit Lotze beschäftigen will, wird dieses Buch nicht entbehren können. Andererseits aber hat diese vornehmlich chronologisch angeordnete und auch das Geringere nicht übersehende Arbeit den Nachteil einer gewissen Nüchternheit und Trockenheit. So kommt es, daß dieses Buch sich nicht sehr der fortlaufenden Lektüre dessen empfiehlt, der Lotze kennen lernen will, sondern vielmehr ein Handbuch für den ist, der Lotzes Philosophie bereits kennt und Aufschluß über Einzelheiten sucht. Diesem Zweck entspricht auch die sorgfältige Ausarbeitung eines Sach- und Namenregisters. Gehen wir aber von dem Buch zu seinem Verfasser über, so müssen wir anerkennen, daß wir es mit einem gründlichen Kenner der gesamten Lotzeschen Philosophie und des Entwicklungsganges des Philosophen zu tun haben und das berechtigt uns zu der Hoffnung, daß der zweite Band eine Darstellung der Philosophie Lotzes bieten wird, die aus dem vollen geschöpft ist, der gegenüber dann dieser erste Band nur wie eine Vorarbeit erscheinen und in der er seine eigentliche Nutzbarmachung finden wird.

Berlin. Dr. Werner Bloch.

George Berkeley, Siris. Übersetzt von Luise Raab und Dr. Friedrich Raab. Philosophische Bibliothek, Bd. 149. Verlag von Felix Meiner, Leipzig. XXIV und 139 S.

Dieses Buch ist eine erwünschte Ergänzung der bisher in der philosophischen Bibliothek erschienenen Werke von Berkeley. Die Übersetzung ist im allgemeinen durchaus anerkennenswert. Die orientierende Einleitung des Herausgebers und die sorgfältigen Anmerkungen erleichtern dem Leser das Verständnis wesentlich*). Sehr zu begrüßen ist, daß die Herausgeber außer den üblichen alphabetischen Verzeichnissen ihrer Ausgabe ein „Verzeichnis der Übersetzungen der von Berkeley mehr oder minder terminologisch gebrauchten Worte" beigegeben haben. Die Siris (das Wort bedeutet „Kette") ist bekanntlich jenes eigentümliche Werk, das mit einem Rezept über die Bereitung des Teerwassers anhebt und allmählich zu den tiefsten philosophischen Untersuchungen

*) Zu Anmerkung [9]) ist zu bemerken, daß im Text an ihrer Stelle versehentlich [10]) steht und daß die Hundsgrotte nicht, wie der Herausgeber bemerkt, mit Kohlenoxyd (CO), sondern mit Kohlendioxyd (CO_2) gefüllt ist.

fortschreitet. Mit Recht haben die Herausgeber das philosophisch Bedeutsame vom Teerwasserrezept getrennt und nur die philosophischen Ausführungen übersetzt und herausgegeben. In der vorliegenden Form aber ist die Kenntnis dieses Buches unentbehrlich für denjenigen, der der Philosophie Berkeleys sein Interesse zuwendet und vermittelt auch erst das volle Verständnis mancher Äußerungen Kants über Berkeleys philosophische Ansichten.

Berlin. Dr. Werner Bloch.

Bibliothek der Philosophen. Geleitet von Fritz Mauthner:

VI. Band: Immanuel Kant, Briefwechsel, 2. Bd. } Herausgeg. von
VII. - - - - - 3. Bd. } Ernst Fischer.
VIII. - Agrippa von Nettesheim, Die Eitelkeit und Unsicherheit der Wissenschaften und die Verteidigungsschrift. Herg. von Fritz Mauthner. 2. Bd.
IX. - Hebbel als Denker. Herg. von Bernhard Münz.
X. - Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Herg. von Ludwig Berndl.

Verlag von Georg Müller, München 1913.

Bei der Besprechung der ersten fünf Bände dieser neuen philosophischen Bibliothek bin ich bis ins Einzelne ihren wissenschaftlichen Mängeln nachgegangen. Ich unterlasse das nunmehr. Die Bibliothek macht offenbar nicht den geringsten Anspruch auf wissenschaftliche Genauigkeit und ist für den Gelehrten in keiner Weise berechnet. Ich werde daher nur ganz kurz auf einige der Umstände hinweisen, die für ihre Beurteilung auch dann noch in Betracht kommen, wenn man sie als für den gebildeten Laien bestimmt betrachtet.

Da ist es mir zunächst angenehm, feststellen zu können, daß der Herausgeber der Kantbriefe im dritten Bande die erforderlichen Erläuterungen zu den Briefen, sowie auch eine Übersicht des Briefwechsels nach den Personen, mit denen er geführt wurde, bringt. Auch das Nachwort, in dem er einige der wichtigeren Probleme, die in den Briefen diskutiert werden, übersichtlich darstellt, ist eine erfreuliche Beigabe. Leider hat er es unterlassen, bei Briefen und Briefteilen, die nicht der Akademieausgabe entnommen sind, den Ort anzugeben, an dem er sie gefunden hat, so daß die Nachprüfung der Vollständigkeit sehr erschwert ist und zeigt auch sonst keine größere Sorgfalt im 1. Bande.

Über den zweiten Band des Agrippa habe ich kaum etwas Neues zu bemerken; auch die beigefügte Verteidigungsschrift entbehrt jedes philosophischen Interesses, und mit dem etwa sich daran knüpfenden kulturhistorischen Interesse haben wir es hier nicht zu tun.

Auch bei dem Bande „Hebbel als Denker" kann man sich nur fragen, was mag wohl der Herausgeber dieser Bibliothek unter Philosophie verstehen. Offenbar hat er gar keinen bestimmten Begriff von ihr, sondern rechnet ihr alles zu, was sich nicht so leicht der einen oder der anderen Wissenschaft eingliedern läßt, aber doch von erheblichem Interesse ist. Gewiß sind Hebbels kleine Abhandlungen interessant und lesenswert, aber philosophisch? Fast unglaublich ist es, daß ein Band, der eine große Anzahl verschiedener Einzel-

aufsätze, Tagebucheintragungen und Briefe enthält, kein Inhaltsverzeichnis aufweist.

Der zweite Band Schopenhauer bleibt leider hinter dem ersten noch beträchtlich zurück. Es wird gar nicht mitgeteilt, welche Auflage zugrunde gelegt worden ist. Es ist die 3. Auflage des Gesamtwerkes, die 2. Auflage dieses Bandes von 1854. Dieser Band bringt nur den einfachen Abdruck, ohne jeden Vergleich mit den anderen Auflagen, ohne jede Erklärung und ohne die Übersetzung der fremdsprachlichen Zitate, die ich bereits an dem ersten Bande anerkennend hervorheben konnte.

Es ist ja immer erfreulich, wenn ein großzügiges Unternehmen auf philosophischem Gebiet ins Leben gerufen wird, aber auch bei einer für weitere Kreise bestimmten Bibliothek dürfte man etwas mehr System in der Auswahl und Sorgfalt in der Herausgabe walten lassen.

Berlin. Dr. Werner Bloch.

Was wir Ernst Häckel verdanken. Ein Buch der Verehrung und Dankbarkeit. Im Auftrage des deutschen Monistenbundes herausgegeben von Heinrich Schmidt. 2. Bände mit 12 Abbildungen, darunter 5 Häckelporträts. Verlag Unesma G. m. b. H., Leipzig 1914.

Diese beiden starken Bände, in denen 123 Männer und Frauen der verschiedensten sozialen Schichten und Berufe, Gelehrte, Kaufleute und Arbeiter über Häckel und ihr Verhältnis zu seiner Lehre zu Worte kommen, ist zwar von keinem eigentlich philosophischen Interesse; außerordentlich wichtig ist es aber als kulturgeschichtliches Dokument. Zweifellos ist der Monismus heute eine der kräftigsten Bewegungen, und besonders interessant ist diese Bewegung durch den inneren Widerspruch, der doch ihr lebenskräftigstes Moment zu sein scheint: Mit den Waffen des Geistes sucht der Monismus den Geist totzuschlagen. In der Methode setzt er überall den Geist gegen den überkommenen Zwang, in den Zielen setzt er überall den Mechanismus, das Starre, das Gezwungene an die Stelle des überkommenen Geistes. Nun muß man freilich den Monismus als Reaktionsbewegung gegen die Reaktion in Kirche und Schule, inWissenschaft und Leben begriffen haben, um sich überhaupt in seinen Gedankenkreisen zurechtzufinden. Der Monismus ist nämlich — eine Ironie auf seinen Namen! — vielleicht die vielspältigste Bewegung der Gegenwart hinsichtlich seiner Motive sowohl als seiner Ausprägungen. Das Seltsamste aber ist es wohl, wenn er, der Kirchenfeind, der energischeste Bekämpfer der überlieferten Religionsformen und -gemeinschaften nachgerade selbst zu einer solchen geworden ist. Der Ausdruck „Monistenpapst" ist nicht nur scherzhaft. In der Tat zeigt die monistische Bewegung sich völlig auf dem Wege, eine neue kirchliche Gemeinschaft zu werden. Gott und seine Gebote werden ersetzt durch die Natur und ihre Gesetze, die orthodoxe und die liberale Richtung sind eigentlich jetzt schon vorhanden, es fehlen weder die großen Propheten noch die kultlichen Handlungen. Es gibt schon Annoncen, in denen an Stelle der Religionsangabe steht „Monist". Wer einen Querschnitt durch die Geadnkenwelt des Monismus kennen zu lernen wünscht, in dem die guten Seiten des Monismus, seine Begeisterungsfähigkeit und seine

Bekenntnisfreudigkeit ebenso zum Ausdruck kommen wie seine schlechten Seiten, so namentlich der naturwissenschaftliche Dogmatismus der (wenigstens im philosophischen Sinn) halbgebildeten Masse, dem kann ich diese beiden Bände zur eingehenden Lektüre, ja zum Studium empfehlen.

Berlin. Dr. Werner Bloch.

Arthur Trebitsch, Erkenntnis und Logik. Vortrag gehalten in der Philosophischen Gesellschaft zu Wien, 20. Dezember 1912. Wilhelm Braumüller, Wien und Leipzig 1913. 26 S.

Im wesentlichen bemüht sich Trebitsch in diesem Vortrage zu zeigen, daß die Logik uns in keinem Fall in unserer Erkenntnistätigkeit fördern kann, daß der psychische Verlauf einer Erkenntnis ganz anders ist als die Abfolge des logischen und daß die Logik somit mehr oder minder ganz überflüssig ist. Daß alle Inseln vom Wasser umgeben sind, ist kein Induktionsschluß von vielen Inseln auf alle, sondern folgt ex definitione, denn ich benannte als Erkennender zuerst etwas als Insel, was eine bestimmte Eigentümlichkeit besaß, und als ich dieser Eigentümlichkeit bei einem anderen Gebilde wieder begegnete, fesselte sie mein Interesse genug, um mich an den ersten Fall zu erinnern und den Namen des ersten Falls auch auf den zweiten zu erweitern. Und von nun ab ist eine Insel nur, was diese Eigentümlichkeit zeigt. Viel neues bringt der Vortrag, der zunächst an Mills Logik anschließt, nicht, hat der Verfasser aber auch wohl nicht beabsichtigt, in ihm zu bringen . . . In den Einzelausführungen scheinen mir sogar größere Schwächen enthalten zu sein, als dem derzeitigen Stande der Diskussion der Fragen entsprechend nötig wäre. Die Tabelle auf S. 18 dürfte von den wenigsten als irgend etwas beweisend angesehen werden, und der den Schopenhauerschen Anforderungen entsprechen sollende Beweis des Pythagoras S. 23/24 scheint mir alles andere als diesen Anforderungen zu genügen. Einmal wird zu seiner Einsicht ein Kongruenzsatz vorausgesetzt, der selbst erst bewiesen werden muß und auch seinerseits nicht „ohne weiteres" einleuchtet, zweitens ist die Figur sehr verwickelt und drittens hat bereits Multatuli in seinen „Ideen" (übersetzt von Wilhelm Spohr, 2. Aufl., Berlin 1903) auf S. 162f. einen für diesen Zweck viel geeigneteren Beweis gegeben. Alles in allem glaube ich nicht, daß das vorliegende Heft geeignet ist, unsere Kenntnisse nach irgend einer Richtung hin zu vermehren oder unser Verständnis zu vertiefen.

Berlin. Werner Bloch.

Im allgemeinen gehört das Lesen von Dissertationen nicht zu den höchsten geistigen Genüssen; denn oft wird ein gar zu enger Ausschnitt aus dem großen Kreis menschenmöglicher Erkenntnis behandelt. Doch, wenn es dem Doktorant beschieden war, Neuland zu bearbeiten und die eigenen Forschungen in großem Zusammenhang einzuordnen, wie Rich. Klüger, Die pädagogischen Aussichten des Philosophen Tschirnhaus (Leipzig 1913), 68 Seiten, dann liegen die Verhältnisse erfreulicher. Mit einigen Strichen zeichnet Klüger die allgemeinen Zeitströmungen, das Charakterbild und den Werdegang des sächsischen Edelmanns Ehrenfried Walther von Tschirn-

haus, geb. 1651, gest. 1708, ohne die nötige Kritik an dem Verhältnis T.'s, der zu den Vermittlern Descartes' und Spinozas gehört, zu den Quellen zu unterlassen (S. 9). Auf die Darlegung der allgemeinen, philosophischen Ideen T.'s folgt die der pädagogischen. Bei diesem Anlaß kann Klüger leider nicht ganz sich von seiner Fachansicht frei machen, indem er den antihumanistischen Standpunkt T.'s (S. 21, 36) unterstreicht, dabei aber übersieht, daß T. nur den einseitig formalistischen Betrieb seiner Zeit, aber nicht das humanistische Gymnasium als solches angreift. Nachdem K. die Anschauungen T.'s dargelegt hat, bekommen seine Ausführungen nochmals wie in der Einleitung ein Janusgesicht, indem der Zusammenhang T.'s mit Vergangenheit und Zeitgenossen, bzw. Nachwelt eingehend gewürdigt wird (S. 44 ff.); z. B. gedenkt K. des Gegensatzes zu Comenius (S. 39, 46 ff.), des Widerspruchs gegen den Unterricht durch ältere Schüler, wie z. B. auch in Schulen der S. J. (S. 46). Diese verschiedenen Spuren werden mit tiefem Eindringen in den weitschichtigen Stoff verfolgt; doch ließen sich noch manche Ergänzungen vornehmen, z. B. Übereinstimmungen mit Plato, insbesonders in dem Grundgedanken, daß man durch richtige Anweisung mühelos zur Tugend gelangen könne, und in der hohen Einschätzung der Mathematik (S. 45, 46; cf. Arch. f. Philos. 26, 405 ff). — Manche Gedanken T.'s sind auch für die Gegenwart wichtig, z. B. wenn er sich, gleich Plato, gegen einseitige Berufserziehung, gegen enzyklopädische Vielwisserei (S. 20, 67), d. h. gegen bedauerliche Gegenwartsbestrebungen, wendet. Wiewohl T.'s Leitgedanke der Hofmeistererziehung, die zusammen mit anderen Ansichten (S. 22) an den von K. auch nicht beachteten Rousseau erinnern, auch in der Gegenwart unausführbar ist, so hat T. doch auch für unsere Tage Recht, wenn er Gewöhnung an feine Sitten (S. 23), Erziehung zum Ertragen der Wechselfälle des Lebens (S. 25), die bereits dem antiken Menschen geläufige rhythmische Gymnastik (S. 26), Selbsttätigkeit der Schüler (S. 27, 31, 34), z. B. im Handfertigkeitsunterricht, Besuch von Werkstätten, wie bei Weigel und in unseren Landerziehungsheimen, Besuch von fremden Ländern, wie bei unserem Kinderaustausch (S. 37), warm empfiehlt. Auch die methodische Bemerkung, daß Aufsteigen vom Leichteren zum Schwereren nötig sei (S. 29), dürfte heute Gemeingut sein; dagegen einige andere Ansichten leider noch nicht, am wenigsten bei den Eltern, z. B. den Zögling bei der Auswahl der Studienfächer seinen Neigungen folgen zu lassen (S. 28), das Verwerfen von Strafe, da sie zu innerer Unwahrheit führt, wie ich vor Jahren in der Zeitschr. f. Kinderpflege 1908 (Nr. 2 u. 4) zu entwickeln versuchte.

Diese wenigen Zeilen mögen genügen, um zu zeigen, daß auch K.'s Arbeit ein begrüßenswerter Beitrag zur Geschichte der pädagogischen Ideen ist; denn ihr Studium bewahrt vor dem Wahn, auf pädagogischem Gebiet ganz neue Gedanken sagen zu können.

Bergzabern (Pfalz). Dr. Jegel.

Mit dem vierten Beiheft ihrer Zeitschrift legt die Gesellschaft für deutsche Erziehung und Unterricht auch für das Jahr 1911 einen sehr wertvollen historisch-pädagogischen Literaturbericht (Berlin,

Weidmann, 1913) vor, wie z. B. auch die Comeniusgesellschaft zu Leipzig in ihrer pädagogischen Zentralbibliothek tut. Ihm gegenüber empfiehlt sich meines Erachtens für den Berichterstatter derselbe Ton und dieselbe Stellungnahme, wie sie die Herren Mitarbeiter gegenüber den von ihnen behandelten Arbeiten zeigen, nämlich ruhigste Zurückhaltung; denn es wäre mehr als kleinlich, auf überschene Aufsätze, die man etwa selbst geschrieben hat, hinzuweisen oder mit der Auffassung von dem oder jenem Buch zu rechten. Verschiedene Bewertung einer Leistung schließt nicht notwendig einen Irrtum eines oder beider Berichterstatter in sich; denn jeder einzelne, welcher über ein fremdes Erzeugnis schreibt, kann und wird zu ihm eine oft abweichende Stellung einnehmen, je nachdem er dasselbe, verwandtes oder entgegengesetztes Arbeitsfeld beackert: er wird z. B. den oder jenen Satz anders fassen, diese oder eine andere Tatsache vermissen, nicht einverstanden sein, daß bestimmte Behauptungen herausgehoben werden, wird schließlich das eine oder andere Buch an anderer Stelle erwähnt suchen und wünschen. Sofern nur die Besprechung mit Wahrheitsliebe und frei von aller persönlichen Gereiztheit geschieht, hat sie innere Berechtigung. Ich glaubte diese grundsätzlichen Darlegungen dem Buche und mir selbst schuldig zu sein; denn daß ich den Bienenfleiß und die Geschicklichkeit, mit der man sich bemüht hat, die Hochflut von Einzelarbeiten, oft über sehr ähnlichen Stoff, zusammenzutragen und in Verbindung zu setzen, sehr bewundere, will ich unumwunden aussprechen, selbst auf die Gefahr hin, wegen dieses uneingeschränkten Lobes getadelt zu werden. Dem großzügig angelegten Werk, das bekanntlich nicht nur auf fast allen anderen größeren Arbeitsgebieten der Gegenwart, sondern auch auf seinem eigenen manche Geschwister hat, kann ich wohl nicht besser gerecht werden, als wenn ich kurz seinen Inhalt wiedergebe.

Etwas über 1600 deutsche pädagogische Erscheinungen des Jahres 1911 werden in 5 Haupt- und 40 Unterteilen besprochen oder wenigstens erwähnt. Der erste Abschnitt, Perioden und Personen, enthält nicht nur die Literatur über Gesamtentwicklung, sondern auch über einzelne größere Abschnitte, Mittelalter, Humanismus, Reformation und Gegenreformation, Neuere Zeit, sowie einzelne Männer von größerer oder geringerer Bedeutung (vgl. auch Kap. 39 des Anhanges, das der Bibliographie gewidmet ist.) In der zweiten Gruppe, Bildungseinrichtungen, werden die Schriften über einzelne Schulgattungen erörtert und auch — zum erstenmal — die Abhandlungen über Charitativerziehung; denn Jugendfürsorge und Jugendpflege rückt mit vollem Rechte mehr und mehr in den Kreis der allgemeinen Aufmerksamkeit (auch Kap. 38 im Anhang scheint mir Verwandtes zu bergen, da es Kinderleben und Kinderspiel betrifft). Bei den Unterrichtsgegenständen fehlen Geschichte, Naturwissenschaften und neuere Sprachen, weil über sie keine bedeutenderen Arbeiten vorlagen. Der 4. Hauptteil beschäftigt sich mit der Literatur über einzelne deutsche Staaten, Österreich und Schweiz; bei beiden letzteren Ländern werden fast ausnahmslos nur Arbeiten in deutscher Sprache berücksichtigt, da die Gesellschaft sich mit deutscher Erziehung und Schulgeschichte befaßt.

Die Verteilung auf die einzelnen Haupt- und Unterabschnitte gestattet selbstverständlich keine Schlüsse auf größere oder geringere Beschäftigung

mit pädagogischen Fragen innerhalb bestimmter Staaten; denn es wird keine Scheidung nach der landsmannschaftlichen Zugehörigkeit der Verfasser gegeben. Andererseits ist ein Überwiegen der Geschichte der Pädagogik gegenüber der Theorie sofort zu erkennen. Der vornehmste Grund dieser Erscheinung scheint mir darin zu liegen, daß die Hauptquellen geschichtlicher Arbeiten zwar mitunter mühsam aufzusuchen und zusammenzustellen, aber doch naturgemäß leichter zu behandeln sind, weil sie mit bestimmten Tatsachen es zu tun haben. Die Theorie der Pädagogik dagegen gibt mehr persönliche Eindrücke und Anschauungen des Schreibenden wieder. Vor solchen Bekenntnissen scheint man sich aber im allgemeinen zu scheuen: ich weiß nicht, soll ich sagen leider oder erfreulicherweise. Einerseits wäre es nämlich für die Frage, ob und welche Abänderungen bei den bestehenden Einrichtungen nötig oder nur wünschenswert sind, von größter Wichtigkeit möglichst viel ruhig sachliche Schilderungen über die Zustände an den einzelnen Schulen zu haben. Andererseits verändert sich das in dem einen Jahr zutreffende Bild mit den wechselnden Schülern in dem nächsten oft sehr gründlich. Auch gehört eine vollkommen richtige Würdigung einer Klasse, wie sie zu dem dargebotenen Stoff, zu der aufgewendeten Mühe sie zu erziehen sich stellt, zu dem Schwierigsten und auch Peinlichsten, da Eltern, Amtsgenossen und Schulvorstände mitunter über offene Worte sehr ungehalten sind. Je selbständiger nun der Verfasser ist, um so persönlicher wird seine Abhandlung und um so leichter schleichen sich Beobachtungs- und Darstellungsfehler ein. Sie vermögen aber unter Umständen großes Unheil anzurichten, besonders wenn sie ein gewisses Publikum, das sich gierig auf jede rückhaltlose Kritik bestehender Verhältnisse stürzt, zu lesen bekommt; denn es gibt schwerlich ein Gebiet, wo soviele Leute ohne Verständnis und Sachkenntnis mitreden zu dürfen glauben, als das pädagogische.

Im Hinblick auf die Menge der Schriften, welche auf den 408 Seiten erwähnt werden, empfindet man die zwei Register über Autoren, bzw. Namen und Sachen als große Wohltat, wiewohl der mit den Druckkosten entschuldigte, bei ihnen gegenüber dem Text noch kleiner werdende Satz an die Augen des Benützenden große Anforderungen stellt. Dr. Jegel.

Unter der Hochflut deutscher Bücher gibt es Sammlungen und Verlage, deren Namensnennung allein genügt, um bei Kundigen ein angenehmes oder peinliches Gefühl auszulösen, je nachdem die Erzeugnisse sich eines guten oder schlechten Rufes erfreuen. Zu der ersten Gruppe gehören auch die Monumenta Germaniae pädagogica (Berlin, Weidmann). In ihrem 52. Bande (1913) behandelt der Chemnitzer Schulrat Dr. Julius Richter das Erziehungswesen am Hofe der Wettiner Albertinischen (Haupt-)Linie, von der Zeit Albrecht des Beherzten bis zu der Friedrich August des Gerechten, das heißt von der Mitte des 15. bis zum ersten Drittel des 19. Jahrhunderts.

Es wäre meines Erachtens Beckmesserei, an der Auffassung oder Darstellung von Einzelheiten herumzumäkeln; denn die verschiedenartigen Kulturbilder, denen der Verfasser — dem erhofften weiteren Leserkreise zuliebe —

gelegentlich auch einige allgemeine Landesgeschichte betreffenden Züge einfügt, sind zweifellos sehr anziehend und regen zum Vertiefen, Zusammenfassen, Gegenüberstellen von manchen Punkten, die der Verfasser trotz der 401 Seiten Text und 182 Seiten Beilagen nicht ausführt, in hohem Grade an. Diese weiterbauende Arbeit erleichtert Dr. R. durch genaue Quellenverweise: außer gedruckter Literatur sind auch Archivalien in reichem Maße beigezogen. Da letztere bis jetzt nur zum kleineren Teile gehobene Schätze sind, hat der Verfasser nicht den Gesamtarchivbestand benützen können, wiewohl er selbst fleißig aus Urquellen geschöpft hat. Niemand, der selbst ein weites Arbeitsfeld zu beackern begonnen und während der Studien die Aufgabe hat wachsen sehen, wird diese offen zugestandene Beschränkung tadeln wollen. — Das behandelte Gebiet bringt es mit sich, daß ausgedehnte Stellen in der Hauptsache umstilisierte Auszüge aus Vorlagen sind. Eine Auswahl derselben, die am Ende des stattlichen Bandes abgedruckt ist, ladet zum Nachprüfen ein. Ob mit der buchstabengetreuen Wiedergabe des Originals alle Historiker einverstanden sind, weiß ich nicht. Besonders da Dr. R. sich auch nichtfachmännische Leser wünscht, hätte er auch die den Text fast ganz modernisierenden Grundsätze der badischen Geschichtskommission beachten können, wenn auch diese Behandlungsweise manche dem Sprachforscher wichtig erscheinende Einzelheit in der Redeweise verwischt. Nicht unerwähnt darf ich schließlich lassen, daß ein augenscheinlich mit ähnlicher Sorgfalt wie das Buch zusammengestelltes Register über die vorkommenden Personen und Ortsnamen unterrichtet. Dr. Jegel.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bericht über den 6. Kongreß für experimentelle Psychologie in Göttingen 1914. Leipzig, Barth.

Brinkschulte, E., Scaligers kunsttheoretische Anschauungen und deren Hauptquellen. Bonn, Hanstein.

Brunswig, A., Das Grundproblem Kants. Leipzig, Teubner.

Croce, B., Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. Tübingen, Mohr.

Erdmann, B., Über den modernen Monismus. Berlin, Paetel.

Eucken, R., Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt.

Ettlinger, M., Die Ästhetik Deutingers in ihrem Werden, Wesen und Wirken. Kempten, Kösel.

Friedrich der Große: Gedanken und Ansprüche. Herausgegeben von Helmolt. Berlin, Deutsche Bibliothek.

Kant: Populäre Schriften. Herausgegeben von Aster. Berlin, Deutsche Bibliothek.

Kierkegaard: Kritik der Gegenwart. Innsbruck, Brenner.

Nietzsche: Vom Krieg und Kriegsvolk. Leipzig, Kröner.

Platons Dialog Phaidon, herausgegeben von Ritter. — Dialog über die Tugend, herausgegeben von Apelt. Leipzig, Meiner.

Rousseaus Bekenntnisse aus seiner Jugend. Herausgegeben von Wille. Berlin, Deutsche Bibliothek.

Schopenhauer: Von der Nichtigkeit des Daseins. Herausgegeben von Buchenau. Berlin, Deutsche Bibliothek.

— Erstlingsmanuskripte. Herausgegeben von Deussen. München, Piper.

Stähler, P., Fichte, ein deutscher Denker. Berlin, Simion.

Spinoza: Ethik. Herausgegeben von Buchenau. Berlin, Deutsche Bibliothek.

Thormeyer, P., Die großen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume. Leipzig, Teubner.

B. Englische Literatur.

Knox, H., The philosophy of William James. London, Constable.

Mitchel, A., Studies in Bergsons philosophy. Bulletin of the University of Kansas, Lawrence.

Sandys, J., Roger Bacon. London, Milford.

Shastri, P., The conception of freedom in Hegel, Bergson and indian philosophy. Calcutta, Albion Press.

Shotwell, J., The religions revolution of to-day. Boston, Mifflin.

Smith, D. and Mikami, Y., A history of japanese mathematics. Chicago, The Open Court Publishing Co.

Stebbing, L., Pragmatism and french voluntarism, with especial reference to the notion of truth in the development of french philosophy from Maine de Biran to Bergson. Cambridge, University Press.

C. Französische Literatur.

Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, Annee 1914. Paris, Alcan.

De la Valette-Monbrun, Maine de Biran, critique de Pascal. Paris, Alcan.

Defourny, Aristote Théorie économique et politique sociale. Louvain.

Dontchef-Dezeuze, M., L'image et les réflexes conditionelles dans les travaux de Pavlov. Paris, Alcan.

Navatel, Fénelon. Paris, Paul.

Pascal. Oeuvres complètes. Paris. Hachette.

Reverdin, H., La notion d'expérience d'après W. James. Genève, Georg.

Sentroul, Ch., Kant et Aristote. Paris, Alcan.

Zanta, La renaissance du stoïcisme au XVI siècle. Paris, Champion.

D. Italienische Literatur.

Braga, G., Saggio su Rosmini, il mondo delle idee. Milano, Libreria Editrice Milanese.

Galli, G., Kant e Rosmini. Citta di Castello Lapi.

Limentani, L., La morale della simpatia di A. Smith nella storia del pensiero inglese. Genova, Formiggini.

Pulcini, C., L'etica di Spinoza. Genova, Formiggini.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XXXVIII H. 3. Dittmann, Die Geschichtsphilosophie Comtes und Hegels: ein Vergleich.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXVII. H. 3. Schwaiger, Die Lehre vom Sentimento Fondamentale bei Rosmini nach ihrer Anlage. Klein, Die Fehler Berkeleys und Kants in der Wahrnehmungslehre.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 155. H. 1. Schwarz, Universale und charakteristische Religion bei Rudolf Eucken. Böhme, Die Abhängigkeit der Raumauffassung Kants in der ersten Phase der vorkritischen Periode von seiner Auffassung des Newtonschen Attraktionsgesetzes.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. IX. H. 4. Hernried, Weltanschauung und Kunstform von Shakespeares Drama. Dosenheimer, Nietzsches Idee der Kunst und des Tragischen.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXXII. H. 3—4. Wentscher, Das Außenwelts- und das Ich-Problem bei John Stuart Mill. Eine Studie zur Assoziationspsychologie.

Revue de philosophie. 1914. 8. Duhem, Le temps et le mouvement selon les Scolastiques. Gossard, La notion péripatéticienne du mouvement et la science de l'énergie. Pascault, La douleur et le sens de la vie d'après Blanc de Saint-Bonet.

Revue philosophique. 1914. 7. Belot, La psychologie des phénomènes religieux d'après Leuba.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1914. 4. Gilson, L'innéisme cartesien et la théologie. Aillet, La coutume ouvriére d'après M. Leroy.

Mind. 1914. 91. Knox, Has Green answered Locke? Rattray, The Philosophy of Samuel Butler. Broad, Bradley on truth and reality. Ross, Aristotle and abstract truth.

The Philosophical Review. 1914. 5. Cunningham, Bergson's conception of duration. Wilde, The pragmatism of Pascal.

The Monist. 1914. 4. Garbe, Buddhist influence in the gospels-Jourdain, The principles of mechanics with Newton from 1679 to 1687. Suzuki, The development of Mahayana Buddhism.

The American Journal of Psychology. 1914. 3. Titchener, An historical note on the James-Lange theory of emotion.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Becher, E., Naturphilosophie. (Die Kultur der Gegenwart, III. Teil, 7. Abt., 1. Bd.) Leipzig, Teubner.

Brunswig, A., Das Grundproblem Kants. Eine kritische Untersuchung und Einführung in die Kant-Philosophie. Ebd.

Chatzis, A., Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos. 1. Teil. Paderborn, F. Schöningh.

Croce, B., Zur Theorie und Geschichte der Historiographie. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Pizzo. Tübingen, Mohr.

Ettlinger, M., Die Ästhetik Martin Deutingers in ihrem Werden, Wesen und Wirken. Kempten, Kösel.

Hilz, P., Die Natur, eine Auferstehung zu Gott, dem Geiste. Berlin, Simion Nf.

Kellermann, B., Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson. Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes. 1. Teil. Berlin, Mayer & Müller.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 6. Aufl. Leipzig, Teubner.
Monumenta Germaniae Paedagogica. Begr. von Karl Kehrbach. Bd. LIII. Geschichte der realistischen Lehranstalten in Bayern. Berlin, Weidmann.
Pelikan, F., Entstehung und Entwicklung des Kontingentismus. Berlin, Simion Nf.
Stählер, P., J. G. Fichte, ein deutscher Denker. Ebd.
Weinstein, M. B., Der Untergang der Welt und der Erde. Leipzig, Teubner.

B. Englische Literatur.

Carus, P., Truth and other poems. Chicago, Open Court Publishing Co.

C. Italienische Literatur.

Galli, G., Kant e Rosmini. Castello, S. Lapi.
Gentile, G., Studi Vichiani. Messina, G. Principato.

Kantgesellschaft.

Zur Eduard von Hartmann-Preisaufgabe.

(Änderung des Ablieferungstermins der Arbeiten.)

Im Mai 1912 schrieb die Kantgesellschaft ihr 6. Preisausschreiben aus über das Thema: „Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart“ bei einer Dotierung von 1500 Mark für die beste und von 1000 Mark für die zweitbeste Bearbeitung.

Da sich nun voraussichtlich einige Bearbeiter der Preisaufgabe im Felde befinden und somit durch unmittelbare militärische Verpflichtung überhaupt an der Bearbeitung behindert sein werden, andere aber bei den bewegten Zeitläuften die für die Bearbeitung erforderliche Ruhe und Sammlung nicht werden aufbieten können, so teilen wir hierdurch unter Zustimmung der Preisstifterin, Frau Alma von Hartmann, und der drei Preisrichter, der Herren Professoren Windelband, Bauch, Jonas Cohn, mit, daß der Termin für die Ablieferung der Arbeiten vom 22. April 1915 auf den 22. April 1916 verlegt worden ist. Sämtliche übrigen Bestimmungen des Preisausschreibens bleiben unverändert in Kraft.

Halle a. S., Berlin, im November 1914.

Die Geschäftsführung:

Vaihinger. Liebert.

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
Neue Folge. XXI. Band, 3. Heft.

VIII.

Der Entwicklungsgedanke in Schellings Naturphilosophie.

Von
Karl Zöckler.

Einleitung und Gliederung des Ganzen.

Suchen wir uns in Kürze die Herkunft der Schellingschen Naturphilosophie klar zu machen, so müssen wir die Quellen, aus welchen ihre Prinzipien stammen, von dem Material, welches den Prinzipien nur zum Beweise dient, wohl unterscheiden. Das Material, aus welchem die Beweise für die Prinzipien und die aus ihnen abgeleiteten Sätze geschöpft sind, ist nichts anders, als die Natur selbst in der Gestalt, wie sie von dem Spiegel der damaligen Naturwissenschaft reflektiert wurde. Es waren vor allem die damals neu begründeten Lehren von der Elektrizität, der Erregung und der Verbrennung, und nicht minder auch von der Entwicklung, welche auf Schelling den größten Einfluß ausübten. So sehr er aber auch die Ergebnisse der Erfahrung zu Rate zog, was niemand leugnen kann, der auch nur einen Blick in seine Schriften geworfen hat, so haben sie doch für das System der Naturphilosophie und insbesondere der Entwicklungslehre nur eine untergeordnete Bedeutung. Wie in den meisten philosophischen Systemen, so dienen auch in dem von Schelling die induktiven Beweise nur zur nachträglichen, oft sehr schwachen Stütze von Gedanken, die ganz wo anders ihren Ursprung haben, nämlich in der ureignen Anlage und Überzeugung des Philosophen selbst. Nirgends anderswo als in seiner Individualität darf die erste Quelle seiner naturphilosophischen Gedanken gesucht werden. Die in dem jugendlichen Philosophen

personifizierte Urkraft war nichts anderes als sein unermeßlicher Drang nach einer einheitlichen Gestaltung der gesamten Welt. Die zweite Quelle war der deutsche Kritizismus. Die Lehren von Kant und Fichte sind die Prämissen, ohne welche die Konsequenzen, nämlich Schellings Lehre, nicht zu verstehen ist. Kants Forschung war, nachdem er aus dem Dogmatismus zum Kritizismus erwacht war, auf die subjektive Fähigkeit des Menschen gerichtet, die Natur zu erkennen. Fichte untersuchte die subjektive Fähigkeit des Menschen, sich selber zu erkennen; für die Natur hatte er kein besonderes Interesse. Schelling, der sich diese Lücke im Fichteschen System angelegen sein ließ, suchte die objektive Fähigkeit der Natur zu ergründen, von dem Menschen erkannt zu werden. Während Kant die Frage untersuchte: Wie kommt der Mensch zu der Erkenntnis der Natur?, lautete Schellings Problem: Wie kommt die Natur dazu, vom Menschen erkannt zu werden? Wären Natur und Mensch, oder, was dasselbe ist, Natur und Geist in der Wurzel verschieden, so wäre eine Erkenntnis der Dinge, eine Übereinstimmung des Idealen und Realen unmöglich. Diese kann in Schellings Sinne nur dadurch zustandekommen, daß Natur und Geist im Grunde identisch sind. Das Prinzip der Einheit von Natur und Geist ist der Schlüssel zu Schellings Entwicklungslehre. Denn, sofern Natur und Geist aus einer gemeinsamen Wurzel ableitbar sind, kann die Antwort auf die Frage nach der Entstehung des Geistes aus der Natur nur lauten: durch Entwicklung. Diese stufenmäßige Entwicklung ist aber nur dann möglich, wenn die Natur in sich selber d. h. die unorganische Natur mit der organischen eine Einheit bildet. Denn nur unter diesem Gesichtspunkt kann sich aus der Natur der Geist oder aus der unorganischen Natur die organische entwickeln.

So haben wir die beiden Grundprinzipien der Schellingschen Entwicklungslehre gewonnen: Das Prinzip der Einheit von Natur und Geist und das Prinzip der inneren Einheit der Natur als solcher. Obwohl diese beiden Betrachtungsweisen sich bei Schelling gegenseitig durchdringen, erscheint es hier der Deutlichkeit wegen ratsamer, dieselben getrennt zu behandeln[1]).

---

[1]) Vgl. auch die Einteilung von Heußler in seiner kurzen Darstellung von Schellings Entwicklungslehre. (Rhein. Blätter f. Erziehung und Unterricht 1882 S. 524ff.

Kap. I. Transzendentale Entwicklung.

§ 1. Entstehung der Materie.

Von dem ersten Prinzip aus die Entwicklung betrachten, heißt sie transzendental betrachten; denn dieses Prinzip ist ja die Schellingsche Antwort auf die transzendentale Frage nach der Erkennbarkeit der Natur. Da die Natur mit dem Geiste eins ist, so muß eins durch das andere sich erklären lassen: die Natur durch den Geist und der Geist durch die Natur. Beide stehen in notwendiger Beziehung zu einander. Daher entsteht entweder die Materie aus dem Geist oder umgekehrt.

Die Materie nun geht bei Schelling aus dem Geist hervor[2]).

Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, soll von vornherein bemerkt werden, daß hier unter dem die Welt produzierenden Geist nicht etwa unser menschlicher Geist zu verstehen ist; vielmehr soll die Welt das Produkt des allgemeinen Weltgeistes sein, des Geistes als Universalprinzip, von dem unser gewordener menschlicher Geist nur die letzte und höchste Produktion ist. Da aber eben deswegen unser Geist identisch ist mit dem absoluten Geist, dem allgemeinen Weltgeist, so haben wir die Fähigkeit und das Recht, von uns auf die ganze übrige Natur zu schließen, oder, in anderen Worten, die Natur denkend zu reproduzieren, während der allgemeine Weltgeist sie produziert. Daß die Außenwelt nicht das Produkt unsres Geistes sein kann, erhellt schon aus der Tatsache, daß sie uns als ein Objekt erscheint, das wir bereits in unserem Bewußtsein fertig vorfinden. Die Produktion der Natur muß daher notwendig dem menschlichen Bewußtsein vorausgehen.

An sich ist der Geist unbedingte, absolut freie, produktive Tätigkeit. Sein innerster Kern, sein eigenes Selbst ist das Wollen, das weiter abzuleiten unmöglich ist. Der Geist entwickelt sich, weil er seine Entwicklung will[3]).

Er ist die tätige, produktive, von Haus aus unbewußte Anschauung. Ursprünglich unterscheidet er sich nicht als das anschauende Wesen von dem angeschauten Produkt; beides ist in dieser ersten und ursprünglichen Selbstanschauung eins. Wir haben die völlige Identität des anschauenden Subjekts und des angeschauten Objekts.

---

[2]) I. 1. 373, 374.

[3]) I. 1. 395.

Der Geist aber ist nicht nur anschauende Tätigkeit (produktive Anschauung), sondern sucht sich dieselbe objektiv zu machen, indem er aus jener unmittelbaren Einheit des Anschauens und des Angeschauten heraustritt und jetzt mit Freiheit wiederholt, was er mit Notwendigkeit erzeugt hat. Die geistige Tätigkeit, die zuerst mit dem Produkt einfach zusammenfiel, wird jetzt frei. Der Geist kann das Produkt mit Freiheit wiederholen oder reproduzieren, aber die Anschauung nicht ändern. Die Abstraktion von der Anschauung ist frei, die Anschauung selbst als Inhalt notwendig. Vermöge der Abstraktion wird die subjektive Anschauung frei und der Geist erkennt dadurch sich als Subjekt und die Anschauung als Objekt. Indem der Geist aus der Anschauung frei in sich zurückkehrt, tritt ihm sein Produkt als etwas Selbständiges, als Objekt gegenüber. Das ist der transzendentale Ursprung der Materie, auf welche die produktive Anschauung des Geistes notwendig gerichtet ist[4]).

§ 2. Entwicklung bis zum Menschen.

Ist der Geist in seiner unbewußten Form das die Welt Produzierende, so wissen wir, daß es blinde Zweckmäßigkeit in der Welt gibt. Ist ferner das Unbewußte das dem Bewußtsein Vorausgehende, so erscheint unter diesem Gesichtspunkt die ganze Natur als ein zum Bewußtsein hinstrebender Geist. Die ganze Natur muß daher als ein großer Organismus aufgefaßt werden, dessen einzelne Teile nur dazu da sind, das Bewußtsein zustande zu bringen. Vom Moosgeflechte an, an dem kaum noch die Spur der Organisation sichtbar ist, bis zur veredelten Gestalt, die die Fesseln der Materie abgestreift zu haben scheint, herrscht ein und derselbe Trieb, der nach ein und demselben Ideal von Zweckmäßigkeit zu arbeiten, ins Unendliche fort ein und dasselbe Urbild, die reine Form unseres Geistes auszudrücken bemüht ist."[5]) Derselbe Grundgedanke tritt uns in einem der tiefsinnigsten naturphilosophischen Gedichte entgegen, wo es am Schluß heißt:

„Vom frühsten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der ersten Lebenssäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Die erste Blüt', die erste Knospe schwillt,

[4]) I. 1. 366—373. [5]) Schellings Werk I. 1. 387.

Zum ersten Strahl von neugeborenem Licht,
Das durch die Nacht wie zweite Schöpfung bricht,
Und aus den tausend Augen der Welt
Den Himmel so Tag wie Nacht erhellt,
Herauf zu des Gedankens Jugendkraft,
Wodurch Natur verjüngt sich wieder schafft,
Ist Eine Kraft, ein Wechselspiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach immer höhern Leben."[6])

Das Wesen des Geistes nun ist bedingt durch zwei entgegengesetzte Funktionen, eine positive und eine negative; jene geht ins Unendliche, diese als die beschränkende und begrenzende auf ein Endliches; jene ist Tätigkeit, diese Leiden. Wenn der Geist beide in einem Augenblick zusammenfaßt, so kann das Produkt leider nur ein Endliches sein, das aus entgegengesetzten, sich wechselseitig beschränkenden Funktionen hervorgeht. In dem Produkt sind die beiden entgegengesetzten Funktionen des Geistes zur Ruhe gekommen und erscheinen hier als Kräfte, die nicht selbst tätig sind, sondern nur dem äußeren Anstoß entgegenwirken. Die Materie ist somit nichts anderes als der Geist im Gleichgewicht seiner Kräfte angeschaut[7]). In der Anschauung seiner selbst erfaßt sich der absolute Geist als ein Wesen, das eine eigene Lebenskraft in sich hat, eine eigene ewig vorwärtsstrebende, aus sich selbst sich hervorbringende Tätigkeit, Autonomie, Selbständigkeit, Macht. Notwendigerweise aber setzt der Geist etwas außer sich, an dem er diese Macht üben, im Kampf mit dem er sich betätigen und so zum Leben kommen kann. Dieses notwendige Außersichsetzen ist die Materie. Der Geist wirkt und schafft und schaut sich in seinem Schaffen an; indem er das tut, entsteht eine Welt, die sofort wieder von ihm überwunden, in ihn aufgenommen und wieder neu geschaffen wird. Die Welt ist also die Stätte der Wirksamkeit des Geistes. Die ganze Entwicklung muß daher aufgefaßt werden als ein beständiger Kampf zwischen dem formenden Weltgeist und der rohen Materie.

In jedem Objekt oder in jedem Produkt ist der Streit der beiden entgegengesetzten Funktionen des Geistes zur Ruhe gekommen; aber er beginnt vermittelst seiner ins Unendliche strebenden Tätigkeit

[6]) I. 4. 546/48.
[7]) I. 1. 379, 380.

sofort wieder, um sich in einer Reihe weiterer Produkte zu objektivieren. Die ganze Natur ist demnach die Geschichte des immer wieder zu neuem Gegensatz sich erhebenden, in immer neuen objektiven Produkten zur Ruhe gebrachten Streites der beiden Funktionen[8]). „Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, das Unendliche im Endlichen darzustellen. Das Ziel aller dieser Handlungen ist das Selbstbewußtsein, und die Geschichte dieser Handlungen ist nichts anderes als die Geschichte des Selbstbewußtseins. Jede Handlung der Seele ist auch ein bestimmter Zustand der Seele. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anderes sein als die Geschichte der verschiedenen Zustände, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum reinen Selbstbewußtsein gelangt."[9]) Was in dem absoluten Geist oder dem Absoluten, wie Schelling es kurz nennt, ewig vollendet ist und unwandelbar dasselbe bleibt, die lautere, sich selbst vollkommen gleiche und einleuchtende, mit dem Geist identische Vernunft, erscheint in der Welt als ein fortschreitender Entwicklungsprozeß, dessen alleinigen Grund und Inhalt die Vernunft ausmacht[10]).

Ein und dasselbe Wesen erscheint in den mannigfachen Stufen der Weltentwicklung. Alle Entwicklungsstufen sind also, da sie ihren aus der absoluten Vernunft sich herleitenden Ursprung gleichsam an der Stirne tragen, dem Wesen nach identisch; sie können demnach nur gradnell oder quantitativ verschieden sein. Was demnach den Kern und den Charakter der ganzen Entwicklung ausmacht, ist das differenzierte Subjekt-Objekt, d. h. die in der Entwicklung begriffene Vernunft[11]).

Innerhalb der absoluten Vernunft herrscht die vollkommene Identität zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, zwischen Erkennendem und Erkanntem. Da nun die einzelnen Dinge auf quantitativen Differenzen beruhen, die in der absoluten Identität nicht möglich sind, so gibt es in dieser keine einzelnen Dinge; da die absolute Identität das Wesen aller Dinge, „das einzige Ansich" ist, so gibt es kein einzelnes Ding an sich. Die Dinge existieren nur insofern, als sie die absolute Vernunft ausdrücken[12]).

---

[8]) I. 1. 382.
[9]) I. 1. 382.
[10]) I. 4. 119. § 12.
[11]) I. 4. 123. § 23.
[12]) I. 4. 125. §§ 25—28.

Die quantitative Differenz ist der Grund aller Endlichkeit der Dinge. Kein einzelnes Ding hat den Grund seines Daseins in sich; jedes ist bestimmt durch ein anderes und darum begrenzt, das andere ist wiederum bestimmt durch ein anderes und so fort ins Unendliche. Die Dinge bilden daher eine endlose Reihe, in der jedes einzelne ein bestimmtes und begrenztes Glied ausmacht. Den ewigen Grund aber und die Basis aller quantitativen Differenzen des Subjektiven und Objektiven bildet deren totale Indifferenz, welche die Form der absoluten Identität ist. Die quantitativen Differenzen, wodurch die endlose Reihe der Dinge gesetzt ist, müssen daher als bestimmte Formen der Arten des Seins der absoluten Identität gelten, als deren Erscheinungen [13]).

Die absolute Identität selbst kann nicht aufgehoben, auch nicht an sich oder ihrem Wesen nach verändert, sondern nur in der Art wie sie erscheint, modifiziert werden. Jede Erscheinung ist daher ein Modus oder eine Art des Seins der absoluten Identität. Da nun diese Art nichts anderes ist, als ein bestimmter Größenzustand oder Grad, in welchem die absolute Einheit des Subjektiven und Objektiven erscheint, bezeichnet Schelling dieselbe mit dem Worte „Potenz". Die Dinge bilden demnach eine Reihe von Potenzen, deren ewige, unverrückbare Basis die absolute Identität ist. Jede Potenz ist und besteht nur als Glied der Reihe; sie führt kein selbständiges Dasein für sich; entweder sind alle Potenzen oder keine. Daher sind alle Potenzen zugleich und nur in ihrer Gesamtheit ein Ausdruck der absoluten Identität. Jede Potenz ist in der Reihe aller ein notwendiges Glied, ohne welches auch die Totalität nicht sein kann; daher stellt jedes Ding in seiner Weise die Totalität dar. Diese im einzelnen dargestellte Totalität nennt Schelling die „relative" im Unterschied von der absoluten, die das ganze oder den Inbegriff aller Potenzen ausmacht. Dargestellt ist in jeder Erscheinung die Einheit des Subjektiven und Objektiven, also die Totalität; sie ist dargestellt in einer bestimmten Form oder Potenz, die als solche in die Reihe aller gehört und nur aus dieser begriffen werden kann, daher „relative Totalität." [14]) In der ganzen Entwicklungsreihe erscheint die Identität, das Subjekt-Objekt nur potenziert durch das Übergewicht des einen oder anderen

[13]) I. 4. 131. §§ 37, 38.
[14]) I. 4. 133. §§ 40—42.

Faktors; da nun die beiden Faktoren nie getrennt sein können, so ist das Maximum der Objektivität das Minimum der Subjektivität und umgekehrt. Hiernach stellt sich das erscheinende Weltall dar als die Potenzreihe eines und desselben Wesens, des Subjekt-Objekt, das vom Minimum der Subjektivität sich zum Maximum derselben erhebt und umgekehrt vom Maximum der Objektivität zu deren Minimum fällt. Das Siegende ist hiernach das Subjektive oder der in der schaffenden Natur sich betätigende Weltgeist, das Unterliegende das Objektive oder die Materie. Die Entwicklung ist daher ein fortwährender Kampf zwischen dem formenden Weltgeist und der Materie, ein Kampf, in dem die Materie immer mehr unterliegt und der Geist zu immer größerer Macht sich entfaltet. Die Natur ist das Werden des Geistes, welcher aus der gebundenen Form der Materie durch die feinsten und zartesten Übergänge von einer Stufe zur anderen sich entwickelt. „Die Genesis der ganzen Natur beruht einzig auf einem Übergewicht, welches fortschreitender Weise dem Subjekt über das Objekt bis zu dem Punkte gegeben wird, wo das Objekt ganz zum Subjekt geworden ist, im menschlichen Bewußtsein. Was außer dem Bewußtsein gesetzt ist, ist dem Wesen nach eben dasselbe, was auch im Bewußtsein gesetzt ist. Die ganze Natur bildet daher eine zusammenhängende Linie, welche nach der einen Richtung in überwiegende Objektivität, nach der anderen Seite in entschiedene Übermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft; nicht daß in dem letzteren Punkte das Objekt völlig vertilgt oder vernichtet wäre, denn vielmehr liegt es auch dem nun ganz in Subjektivität verwandelten noch immer zu Grunde, sondern nur das Objektive relativ gegen das Subjektive in die Verborgenheit zurückgetreten, gleichsam latent geworden ist, wie in dem durchsichtigen Körper darum, weil er das ist, die finstere Materie nicht verschwunden, sondern nur in Klarheit verwandelt ist. In der ganzen Linie befindet sich kein Punkt, wo nur das eine oder das andere wäre, auch auf dem äußersten Punkte des noch für uns erkennbaren, aber übrigens mit der überwiegendsten Objektivität gesetzten Realen zeigt sich das Objektive schon von dem Subjektiven angegriffen und affiziert, und ebenso verhält es sich auf dem entgegengesetzten Punkte der nun völlig überwiegenden Subjektivität.“[15])

[15]) I. 10. 229/30.

§ 3. Der Mensch.

Ihre höchste Stufe erreicht diese Entwicklung im Menschen, in welchem sich der Geist bis zu dem relativ höchsten Grad der Vollkommenheit entwickelt hat. Im Menschen ist das engere Ziel der Natur, sich selbst bewußt zu werden, erreicht.

Vermöge des transzendentalen Gedächtnisses der Vernunft erinnert sich der Mensch der ganzen Entwicklungsreihe seines vorindividuellen Seins bis zu seiner Schöpfung und so erkennt er diese Entwicklungsreihe als seine eigene an, als ein Streben des Geistes aus der unbewußten Form in die bewußte überzugehen[16]).

Im Menschen geht der Natur das Licht des Bewußtseins auf: im Menschen gelangt sie zur Selbsterkenntnis. Vom Standpunkt des Menschen oder in Schellingscher Sprache vom Standpunkt des Ich kann daher die Natur nur die niedere Potenz des Ich sein, „das depotenzierte Ich". „Das Objekt hat, indem es in meine Hände kommt, bereits alle die Metamorphosen durchlaufen, welche nötig sind, um es ins Bewußtsein zu erheben. Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, daß man das Objekt alles Philosophierens, das in der höchsten Potenz-Ich ist, depotenziert und mit diesem auf die erste Potenz reduzierten Objekt von vorn an konstruiert."[17])

§ 4. Die Kunst.

Mit diesem engeren Ziel, welches im Menschen erreicht wird, kann sich jedoch die Natur nicht begnügen. Die Entwicklung im Menschen selbst hat weiter zu streben. Das Objekt muß, wie im Absoluten, ganz in das Subjekt übergehen, was im Menschen nur relativ erreicht ist. Die Differenzierung des Subjekt-Objekt aus dem Absoluten kann nicht das Ziel der Natur sein, sondern nur das Mittel, um dieses Ziel zu erreichen. Wie die Natur aus dem Absoluten hervorgegangen ist, so muß das Ziel auch wieder im Absoluten gesucht werden. Das System kehrt in seinen Ausgangspunkt zurück; das Ziel des aus dem Absoluten entsprungenen Entwicklungsprozesses kann nur die anhand desselben gewonnene absolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven sein, wie sie in dem Absoluten besteht. Das

[16]) I. 4. 77.
[17]) I. 4. 85.

Streben des Menschen muß daher nach Schelling darauf gerichtet sein, alles, was als objektive Macht ihn in seiner Entwicklung hemmt, abzuwerfen, sich frei und stark ihm gegenüber zu behaupten und so sich immer mehr dem Absoluten anzunähern. Das höchste Gesetz für den Menschen ist sonach: Sei absolut, identisch mit dir selbst. Das unendliche Ich ist die absolute, freie Tätigkeit; für das endliche Ich ist es eine moralische Forderung, das zu werden.

„Die große Absicht des Universum und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit."[18])

Den höchsten Grad der Annäherung an dieses Ziel sieht Schelling in der absoluten, freien Tätigkeit des künstlerischen Schaffens. Da das Ich sich hier in seiner eigenen Tätigkeit als bewußt und bewußtlos zugleich anschaut, so tritt an die Stelle der Natur die Kunst. Eben das ist nämlich nach Schelling das unterscheidende Merkmal alles künstlerischen Schaffens, daß in ihm die bewußte und bewußtlose Tätigkeit schlechthin zusammenfallen, d. h., daß mit Freiheit etwas erzeugt wird, was in seiner Vollendung die Notwendigkeit eines Naturproduktes hat. In der Vereinigung dieser beiden Elemente kommt dem Ich seine eigene Unendlichkeit, das Absolute, aus dem alle seine Tätigkeit ursprünglich hervorging, zur Anschauung. Der Künstler, oder vielmehr sein Dämon, das Genie, stellt in seinem Werk die schaffende Natur selbst dar, ohne zu wissen, was er tut, naiv wie die Natur selbst. Vom Künstler gilt das Schillersche Wort:

„Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übt in Einfalt ein kindlich Gemüt."

Unendlich wie die Macht des Unbewußten, die den Künstler erfüllt und drängt, ist in ihm der Gegensatz zwischen der bewußtlosen und der bewußten endlichen Tätigkeit. Das Gefühl dieses Widerspruchs treibt den schaffenden Künstler und läßt ihn nicht ruhen, bis er denselben aufgelöst hat in dem vollendeten Werk. Die Lösung ist, wie der Widerstreit, den sie aufhebt, ebenso umfassend und tief. Daher nach den erhabenen Schmerzen des genialen Schaffens das Gefühl einer unendlichen Befriedigung im Künstler, der Ausdruck unendlicher Harmonie im Kunstwerk. Was der Künstler als erhabene Befriedigung empfindet, geht in sein Werk über und erscheint hier

[18]) I. 6. 43.

als der Ausdruck der Ruhe und stillen Größe. Die geistige Macht, welche über das eigene Bewußtsein hinaus das Unendliche in ihr Werk legt, ist das, was wir Genie nennen; auf der Darstellung dieses Unendlichen im endlichen Produkt beruht alle Schönheit. Die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene intellektuelle; durch das Wunder der Kunst wird das absolut Identische, welches an sich weder subjektiv noch objektiv ist, aus ihren Produkten zurückgestrahlt, das System kehrt in seinen Anfangspunkt zurück. In dem Genie kommt die schöpferische Tätigkeit der Intelligenz zum Abschluß, das Genie ist daher die höchste Produktion, oder, wie Schelling es nennt, die höchste Potenz[19]). Wie hier Schelling das Genie faßt, so soll noch nicht damit gesagt sein, daß es das Absolute selbst sei. Es kann nur als ein hoher Grad der Annäherung an das Absolute gefaßt werden. Das Genie ist nur die höchste, in der Entwicklung des Menschen erreichte Form oder Potenz; denn die Bestimmung des Menschen ist nach Schelling ewiges, unendliches Streben nach dem Absoluten. Dieses Werden und Streben aber, das Schelling als das Wesen des Menschen aufstellt, wäre nicht mehr da, sobald das Ziel erreicht wäre. So ist es also nicht nur eine theoretische Nötigung für ihn, sondern vielmehr durch sein eigenes praktisches Interesse bedingt, daß er das Erreichen dieses Zieles für unmöglich erklärt. Schellings Weltanschauung besagt also: Die Bestimmung des Menschen ist ewiges, unendliches Streben nach dem Absoluten, welches nie sein Ende finden wird, also unendliche Entwicklung.

Überblicken wir von hier aus die vorhergehende Schilderung, so müssen wir die ganze Entwicklung als eine kontinuierlich fortschreitende Veränderung betrachten, die aus dem Absoluten als der vollkommenen Indifferenz des Objektiven und Subjektiven hervorgegangen, sich in die beiden Faktoren des Subjektiven und Objektiven trennt, derart, daß in der ganzen Entwicklungsreihe die beiden Faktoren in jedem Produkt vereinigt, jedoch graduell oder quantitativ von einander verschieden sind. In dem Stufenreiche der unorganischen Natur hat das Objektive oder die Materie das Übergewicht, während in der organischen Natur das Subjektive oder der Geist überwiegt, der durch die feinsten und zartesten Übergänge durch die Entwicklungsreihe des Pflanzen- und Tierreichs zu immer höherer Macht und

[19]) I. 3. 612—624.

Geltung gelangt, bis er schließlich im Menschen, insbesondere im Genie, seine höchste Potenz erreicht. Die ganze Entwicklung kennzeichnet sich daher als beständiges, kontinuierliches Steigen der welterkennenden und weltproduzierenden Subjektivität, welches notwendig mit einem beständigen, kontinuierlichen Sinken des anderen Faktors, des Objektiven, verbunden ist. Die Natur ist sonach in dem ganzen Stufenreiche werdender Geist, der, hervorgegangen aus dem Absoluten, dem „ewig Unbewußten", sich in den endlichen Individuen zum Bewußtsein emporringt. Schelling wendet diesen Begriff des Bewußtseins auf die Natur als auf das Produkt der Vernunft an und verlangt, daß die verschiedenen Stufen als „die Kategorien der Natur" d. h. als die notwendigen Formen begriffen werden, in denen die Vernunft aus der unbewußten in die bewußte Gestalt emporsteigt. Hierdurch ist die Richtung der ganzen Entwicklung — eine zum Geist hinstrebende Natur — festgelegt.

Kap. II. Dynamische Entwicklung.

1. Abschnitt. Unorganische Natur.

§ 1. Übergang zur dynamischen Betrachtungsweise.

Eine Fortführung und Ergänzung dieser „transzendentalen" Ausführungen über das Wesen der Entwicklung bildet nun aber die Betrachtung derselben unter dem Gesichtspunkt der inneren Einheit der Natur als solcher. Die aus dieser sich ergebende Entwicklungsreihe und die vorher geschilderte transzendentale stehen bei Schelling in notwendiger Beziehung zu einander. Die letztere ist streng philosophischer Art und bildet das Band zwischen Naturphilosophie und Geistesphilosophie, zwischen Natur und Geist; jene dagegen steht im Bunde mit den empirischen Wissenschaften und lehrt uns die Natur erkennen, wie sie in ihrer realen, der transzendenten entgegengesetzten Sphäre sich darstellt. Je eingehender sich Schelling mit dem Studium der Naturwissenschaften beschäftigte, desto mehr kam er zu der Erkenntnis, daß er in der Natur etwas Wirkliches, Reales vor sich habe. Nach der transzendentalen Betrachtung war jede Entwicklungsstufe eine flüchtige und vergängliche Erscheinung des Absoluten und losgelöst von diesem kam ihr keine Selbständigkeit zu. Die Natur war nur die subjektive Erscheinung des Geistes; in der nun folgenden

Betrachtung der Natur als Entwicklungsreihe dagegen tritt sie als wirkliche Realität heraus.

Was jenem (dem transzendentalen) Erklärungsprinzip Anschauungen sind, sind diesem Kräfte; was jenes auf die notwendigen Anschauungen des Geistes zurückführt, leitet dieses ab aus den notwendigen Kräften der Materie[20]).

In dem Wesen des Geistes als solchem, d. h. sofern er nicht lediglich als anschauend erfaßt wird, erscheinen die beiden Tätigkeiten, die positive und die negative, welche die Anschauung in der Materie vereinigt hatte, als Kräfte, die der Materie innewohnen; die positive Tätigkeit des Geistes tritt als positive Kraft der Materie hervor, als Expansivkraft, welche jeder Beschränkung ein unendliches Bestreben entgegensetzt; die negative Tätigkeit als das Gegenteil derselben, als Atraktivkraft. Jene würde uneingeschränkt einen unendlichen Raum, diese ein absolutes Ineinander, den Punkt, das Symbol der Zeit, entstehen lassen. Damit aber eine ursprüngliche Grenze in den Raum gesetzt werde, an der die Evolution gehemmt wird, muß zu diesen beiden noch eine dritte Kraft hinzukommen, welche jene unsteten Kräfte fixiert und ihr gegenseitiges Verhältnis reguliert. Diese dritte Kraft ist die Schwerkraft. So sind also die Faktoren, aus denen die Materie folgt, transzendental, die in ihr wirken, dynamisch. Mithin ist die Entwicklung der Materie eine dynamische Stufenfolge[21]).

§ 2. Entstehung der Erde.

Alle Entwicklung setzt eine identische, in sich lebendige Urmaterie voraus. Das gemeinsame Band, welches die Teile dieser Masse zusammenhält, besteht bei Schelling in ihrer gemeinsamen Unterordnung unter das Ganze der Masse, welche ihre Zusammengehörigkeit bewirkt und erhält. In dieser Vorstellung erscheint das System der Massen vergleichbar mit einem Staate, in welchem eine Masse andere unter sich begreift und beherrscht, während sie selbst und die Verbindung ihrer Teile von der Macht einer höheren Masse abhängt. Die herrschende Masse ist immer „zentral", die ihr untergeordnete „subaltern": beide gehören in spezifischer Weise zusammen, sie stehen einander in dem Reiche der Weltkörper am nächsten und

[20]) I. 4. 75—78, § 63.
[21]) I. 2. 213—227.

bilden, wie Schelling sagt, „eine bestimmte Affinitätssphäre". Die verschiedenen Bildungszustände der Welt sind die Affinitätssphären, die in dem Unterschiede zentraler und subalterner Körper bestehen [22]).

Während nach Kants Hypothese die Losreißung peripherischer Massen durch die Rotation der kugelförmigen Zentralmasse und die damit verbundene zentrifugale Gewalt des Umschwungs erfolgt, läßt Schelling die Weltsysteme durch eine fortgesetzte Kontraktion und Expansion des Urstoffs entstehen: die Planeten durch eine ruckweise Zusammenziehung des Zentralkörpers, mit der jedesmal eine Ausstoßung (Explosion) der in ihm befindlichen Massen verbunden sein mußte. Die erste Zusammenziehung der Urmaterie bildet bei Schelling den Anfang der Weltbildung, das Verhältnis der ursprünglichen und ausgestoßenen Massen die erste Affinitätssphäre und zugleich den Ansatz einer Reihe zentraler Massen, die durch den fortgesetzten Wechsel von Kontraktion und Expansion neue und engere Affinitätssphären bilden [23]). Unter den Verhältnissen der Weltkörper ist uns das nächste und erkennbarste das zwischen Sonne und Erde. Die Tendenz, welche die Erde gegen die Sonne hat, ist allen irdischen Körpern gemeinsam. Durch diese Gemeinschaft sind sie wechselseitig verknüpft und an einander gebunden. Sie stehen im wechselseitigen Verhältnis sowohl unter sich als gegen die Sonne. Hierauf gründet sich Schellings Hypothese von dem Ursprung der Erde, die nach seinem System durch Kontraktion und Expansion, die in der Urmaterie wirksamen Kräfte, entstanden ist.

§ 3. Die drei dynamischen Formen.

Wir kommen nun aber bei der Betrachtung der dynamischen Entwicklung nicht mit einer einheitlichen Darstellung aus, sondern gelangen, je nach dem Standpunkt, von welchem wir ausgehen, zu verschiedenen Ausdrucksweisen für dasselbe Problem, die sich bei Schelling allerdings gegenseitig durchdringen, die aber der Deutlichkeit halber getrennt vorgeführt werden müssen. Die erste Formel, unter der Schelling die dynamische Entwicklung betrachtet, ist die Selbstproduktion der Natur. Die Spaltung in immer neue Gegensätze, die sich durch das Verhältnis der Expansiv- und Attraktivkraft

[22]) I. 3. 109.
[23]) I. 3. 116—118.

bestimmen, kann nicht das Ziel der Entwicklung sein. Da in Schellings Gedankengang die ursprüngliche Identität der Natur feststeht, welche vor allen Gegensätzen war, so kann das Ziel aller Entwicklung nur in der Wiederherstellung dieser Identität gesucht werden. Das ist das Ideal, welchem die Entwicklung zustrebt. Die Verwirklichung dieses Ideals ist aber nach Schelling unmöglich. Denn obwohl die Schöpfungskraft der Natur nur auf das Ganze gerichtet ist, so erleidet sie an den ursprünglich in der Natur ausgesteckten Hemmungspunkten verschiedenartige Brechungen, infolgedessen sich statt eines vollendeten Produktes unzählige Scheinprodukte bilden, in denen das Ideal der Natur nicht erfüllt ist. Die Schöpfungskraft der Natur kommt also nicht über die Schranken des Einzelheiten-Schaffens hinaus und wird von ihrem Ideal zur Bildung mannigfacher Arten, Abarten und Individuen abgelenkt. Die Entwicklung erscheint Schelling zweitens als Differenzierung der Materie. Aus den Naturwissenschaften hatte er die Überzeugung von der großen Wichtigkeit der Gegensätze in der Natur gewonnen und war dadurch veranlaßt worden, den Dualismus und die Polarität zu Hilfsprinzipien seiner Naturphilosophie zu machen. Obwohl seine Lehre durch und durch monistisch war, kam er so dazu, alle Einheit und alles Geschehene in der Natur nur durch die Überwindung immer neuer Gegensätze vor sich gehen zu lassen. Die Entwicklung dieser Gegensätze ist die Differenzierung. Die ganze Geschichte der Natur von der Bildung der Weltkörper an bis zum Emportauchen des Menschen aus der organischen Natur soll geschehen durch die ins Unendliche gehende Differenzierung der Materie. Jeder neue Differenzierungspunkt entspricht einer neuen Entwicklungsstufe. Die Natur, ursprünglich identisch, muß sich differenzieren, um aus den Gegensätzen immer wieder zur Indifferenz zurückzustreben. Das durch die Differenzierung veranlaßte Streben nach der Indifferenz ist die bewegende Ursache aller Entwicklung. Nach einer dritten Formulierung bezeichnet Schelling die Entwicklung als dynamischen Prozeß. Hiernach läßt er, beeinflußt durch Kielmeyers Rede „Über das Verhältnis der organischen Kräfte“ die Verschiedenheit der Organisation durch das verschiedene Maß der Kräfteverteilung der Reproduktion, der Irritabilität und der Sensibilität entstehen. Die Organisationen sind verschieden nicht als Arten, sonst wären sie ohne gegenseitige Beziehung, sondern nach dem Verhältnis der organischen Kräfte, nach dem Grade, in welchem diese verteilt sind oder die eine

die andere überwiegt. Unter diesem Gesichtspunkte erscheinen die organischen Formen und Arten als Abstufungen der organischen Kräfte, als einbegriffen in einer Skala der Zu- und Abnahme derselben. Das Gesetz der Verteilung der Zu- und Abnahme in der Wirksamkeit jener Kräfte ist der Kardinalpunkt in Kielmeyers Rede. Dieselbe Kräfteverteilung besteht aber auch in der unorganischen Natur; nur beruht hier die Entwicklung auf dem jedesmal verschiedenen gegenseitigen Verhältnis der unorganischen Kräfte. Der Übergang von der einen Natur zur anderen soll durch die unterste organische Kraft, die Reproduktion, stattfinden. Daß die Natur durchgängig aktiv ist und daß das, was in ihr als graduelle Verschiedenheit ihrer Grundkräfte erscheint, durch ihre eigene Kraft und Tätigkeit bewirkt ist, nennt Schelling den dynamischen Prozeß, der in seinem Wesen einer und derselbe ist und nur seine Erscheinungsformen ändert. Das sind die drei dynamischen Formeln, unter denen Schelling die Entwicklung faßt. Was sie unter sich und mit der transzendentalen Fassung gemein haben, ist vor allem das, daß die Natur überall als das Subjekt der Entwicklung gefaßt wird. Sie ist das Subjekt des Bewußtwerdens und das Subjekt aller Metamorphosen, welche sie in dem dynamischen Prozeß, in der Differenzierung der Materie und in ihrer Selbstproduktion durchmacht. Die Natur existiert in Wirklichkeit nur als die ewig schaffende, als natura naturans; die natura naturata dagegen existiert erst als das Objekt unserer Reflexion.

Den Ausgangspunkt dieser drei Entwicklungsformen, welche im Grunde dasselbe besagen, bildet immer Polarität und Dualismus. Die Frage, die sich Schelling bei dem Ausgangspunkte seiner Entwicklungslehre vorlegte, war: Was ist in allen Naturerscheinungen das Gemeinsame, was ist in allen Erscheinungen das gemeinsame, tätige Naturprinzip? Worin sind Materie, Magnetismus, Elektrizität, chemischer Prozeß, Leben, Organisation identisch? Das, wonach hier gefragt wird, ist der Punkt, der von vornherein die ganze dynamische Entwicklung bestimmt. In der Natur ist überall die Aktion durch Gegensätze, das Produkt durch entgegengesetzte Tätigkeiten bestimmt, die sich wie Positives und Negatives zu einander verhalten: Die Materie durch die Kraft der Ausdehnung und Anziehung, der Magnetismus durch den Gegensatz der Pole, die Elektrizität durch den Gegensatz positiver und negativer Elektrizität, die chemische Anziehung und Verwandtschaft durch den Gegensatz der Stoffe, das

Leben durch den Gegensatz der Erregbarkeit und Erregung, die Organisation durch den Gegensatz der organischen Kräfte.

Die Natur wirkt in allen ihren Erscheinungen durch Gegensätze, die nicht etwa die Einheit der Natur aufheben, vielmehr in und durch dieselbe bestehen, daher nicht als eine Zweiheit von Prinzipien, sondern als eine Entzweiung des Ureinen, als Dualismus in diesem Sinne, betrachtet sein wollen. Diese Gegensätze, wo und wie sie immer auftreten, sind einander nicht fremd, sondern gehören zusammen, sind notwendig auf einander bezogen und streben nach Vereinigung und Ergänzung. Es sind Gegensätze innerhalb eines und desselben Wesens, die sich daher als Pole zu einander verhalten. Die Entzweiung des Einen ist Selbstentgegensetzung. Daher bezeichnet Schelling diese Dualität der Natur, die Allgegenwärtigkeit der in ihr wirksamen Gegensätze, als „Polarität". Polare Gegensätze entstehen aus der Entzweiung des Einen und suchen ihre Vereinigung. Daher heißt das Grundgesetz der Polarität: Identisches setzt sich entgegen (entzweit sich), Entgegengesetztes strebt nach Vereinigung (setzt sich identisch)[24]). Schelling hat das Wort Polarität, das in der Entwicklungslehre eine typische Formel bildet, aus der Physik entlehnt, aber im weitesten Sinne genommen. Polarität bedeutet bei ihm nicht nur ein Naturgesetz, sondern ein Weltgesetz und ist in seinem Sinn der physikalische Ausdruck eines Universalprinzips.

Das Entwicklungsprinzip, welches die ganze Natur umfaßt, besteht darin, daß sich Identisches entgegensetzt, Entgegengesetztes nach Identität strebt, aus der sich neue Gegensätze erzeugen, die wieder vereinigt sein wollen usw. bis ins Unendliche. Wo solche Widersprüche hervortreten und sich auflösen, so, daß immer noch ein Restbetrag übrig bleibt, der sich in neue Gegensätze scheidet, um in höheren Formen wieder zu erscheinen und neue Lösungen zu suchen, da ist Entwicklung. Die Polarität im weitesten Sinne gilt bei Schelling als das eigentliche Entwicklungs- oder Produktionsprinzip der Natur, als deren innerste Wirkungsart, als die „Weltseele" selbst.

Die Einheit vor jedem Gegensatze nennt Schelling „Identität"; die Einheit, die aus demselben hervorgeht, „Indifferenz". Die letztere ist bedingt und vermittelt durch den Gegensatz der Kräfte; sie ist daher an die wirksame Fortdauer derselben gebunden und wäre mit

[24]) I. 2. 459, 476.

seiner Vernichtung selbst vernichtet. Daher kann in jeder Entwicklungsstufe die Indifferenz nie total, sondern nur teilweise erreicht werden; es kann in der Natur nie zu einem Produkt kommen, welches „absolute Indifferenz" wäre. Jedes Naturprodukt ist ein „relativer Indifferenzpunkt" und es muß daher eine unendliche Reihe solcher Produkte geben, die ihre Einheit (absolute Indifferenz) erstreben, aber nicht erreichen; in jedem Produkt müssen die es bedingenden entgegengesetzten Kräfte sich gegenseitig derart binden, daß ein Gleichgewicht stattfindet. In diesem Gleichgewicht ist das Produkt fixiert; es ruht und erscheint als das Beharrliche alles Wechsels und aller Veränderung. Dieses Gleichgewicht darf aber kein absolutes sein: es muß immer noch ein Restbetrag von Kraft übrig bleiben, der sich in neue Gegensätze scheidet, die wieder ihre Vereinigung suchen usw. bis ins Unendliche [25]). Nur so ist eine ins Unendliche gehende Entwicklung möglich. Das Produkt, in welchem sich die schaffende Natur konzentriert, kann nur ein solches sein, das den Trieb zu unendlicher Entwicklung in sich hat. In jedem liegt der Keim eines Universums.

Da nun die Grundform alles dynamischen Prozesses in der Indifferenzierung der differenzierten Materie besteht, so gibt es in diesem Prozeß gerade so viel Stufen, als es Stufen des Übergangs aus Differenz in Indifferenz gibt [26]).

§ 4. Die Wirkungsart.

Die Art des Übergangs aus Differenz in Indifferenz kann nun eine dreifache sein. Die Differenz tritt entweder hervor zwischen den einfachen, in jedem Körper wirksamen Faktoren (Kräften) oder zwischen den Produkten, d. h. den verschiedenen Körpern und zwar so, daß die beiden verschiedenen Körper einander entgegengesetzt sind entweder als Faktoren, so daß der Körper A den einen, der Körper B den entgegengesetzten Faktor darstellt, oder als Produkte, so daß jeder Körper beide Faktoren enthält, aber in A der eine, in B der entgegengesetzte Faktor das absolute Übergewicht hat. Im ersten Fall besteht die Indifferenz, in welche der Übergang stattfindet, in der Aufhebung des Gegensatzes, d. h. im Indifferenzpunkt, im zweiten

[25]) I. 3. 307—311.
[26]) I. 3. 315.

im relativen Gleichgewicht der Körper, d. h. in der Ausgleichung des Gegensatzes, im dritten in der gegenseitigen Durchdringung der Körper, d. h. in der Bildung eines neuen Produkts. Die erste Form ist der Magnetismus, die zweite die Elektrizität, die dritte der chemische Prozeß. Im Magnetismus herrscht die Differenz der Kräfte (Faktoren), im elektrischen und chemischen Prozeß die Differenz der Körper; im elektrischen Prozeß kommt es zum relativen Gleichgewicht (die Körper bleiben different), im chemischen zum absoluten Gleichgewicht, zur gegenseitigen Durchdringung, zur wirklichen Indifferenz. Im chemischen Prozeß verhalten sich die Körper, wie im Magnetismus die Kräfte (Faktoren)[27]).

Da die Raumerfüllung der Materie in den drei Dimensionen der Länge, Breite und Tiefe geschieht, so entsteht die Frage: Welche von den drei Funktionen der Materie (Magnetismus, Elektrizität, chemischer Prozeß) bedingt jede dieser drei Dimensionen?[28]).

Die ursprüngliche Kraft ist die Expansivkraft; denn die Gegenkraft, welche diese einschränkt, setzt die Wirksamkeit derselben voraus. Nehmen wir an, die Expansivkraft beginne in dem Punkte A zu wirken, so herrscht sie in diesem Punkte ganz allein: sie wirkt von A aus nach allen Richtungen zentrifugal. Erst in allmählicher Entfernung von A beginnt die zentripetale Wirkung der Gegenkraft; sie ist zunächst noch gering, wird aber mit zunehmender Entfernung von A immer größer und schränkt dadurch die Expansivkraft immer mehr ein. Verfolgen wir die Wirkung der beiden Kräfte weiter, so gelangen wir schließlich an einen Punkt B, in welchem die Attraktivkraft die Expansivkraft völlig vernichtet hat; wir haben also in B das Maximum der Attraktivkraft und das Minimum der Expansivkraft, während in A das umgekehrte Verhältnis der Kräfte herrscht. Da nun von A nach B die Expansivkraft stetig abnimmt, während die Attraktivkraft in derselben Richtung stetig wächst, so muß es zwischen A und B einen Punkt geben, in dem beide Kräfte einander gleich sind und, da sie in entgegengesetzter Richtung wirken, sich einander das Gleichgewicht halten. Dieser dritte Punkt ist der Indifferenzpunkt C. In ihm herrscht das relative Gleichgewicht der beiden Kräfte. Das Produkt beider Kräfte ist demnach die Linie oder die reine Dimension

[27]) I. 3. 315—321.
[28]) I. 4. 4. § 4.

der Länge[29]). „Solange beide Kräfte in dem Punkt C sich ein relatives Gleichgewicht halten, ist durch dieselben nichts, als die Linie oder die reine Dimension der Länge gegeben. Denn sowie die beiden einmal entzweiten Kräfte zum relativen Gleichgewicht tendieren, können sie nichts anderes als die in Kontinuität stehenden drei Punkte hervorbringen, welche soeben deduziert worden sind. Die Linie oder die Länge kann also auch in der Natur nur durch jene drei Punkte oder unter der Form jener drei Punkte existieren.“[30]) Die abgeleiteten Punkte, der positive Pol, der negative Pol und der Indifferenzpunkt bestimmen in der Natur den Magnetismus. „Wenn nun die Länge in der Natur überhaupt nur unter der Form jener drei Punkte existieren kann, diese drei Punkte aber den Magnetismus konstituieren, so folgt, daß die Länge in der Natur überhaupt nur unter der Form des Magnetismus existieren kann, oder daß der Magnetismus überhaupt das Bedingende der Länge in der Konstruktion der Materie ist.“[31]) Hiernach ist der Magnetismus keine vereinzelte Naturerscheinung, sondern eine allgemeine, die Länge bedingende, konstruierende Kraft der Materie.

Der Magnetismus stellt die Materie noch im ersten Moment der Konstruktion dar; die beiden entgegengesetzten Kräfte sind hier noch in einem Individuum vereinigt, zeigen sich aber an den entgegengesetzten äußersten Punkten und streben, sich gegenseitig zu fliehen. Das verknüpfende Band, welches sie daran hindert, ist der Indifferenzpunkt C. Wird dieser aufgehoben, so entstehen aus der einen Linie ABC zwei Linien AC und CB. Die Kräfte sind jetzt an zwei verschiedene Individuen verteilt. Sie wirken nicht mehr in einer bestimmten Richtung, da die Bedingung hierzu (der Indifferenzpunkt) aufgehoben ist, sondern können ihre Wirksamkeit ungehindert nach allen Richtungen erstrecken. Beide Kräfte, die Expansiv- wie die Attraktivkraft wirken nach allen Richtungen in Linien, die von einem Punkte aus divergieren; sie beschreiben sonach Winkel und wirken in die Breite[32]). „Dieser Moment der Konstruktion der Materie, durch welchen zu der ersten Dimension die zweite hinzukommt, ist in der Natur durch die Elektrizität bezeichnet. Der Beweis kann schon daraus geführt werden, daß der Übergang vom Magnetismus

[29]) I. 4. 7, 8. §§ 8—10.
[30]) I. 4. 9. § 11.
[31]) I. 4. 10. § 13.
[32]) I. 4. 11—14. §§ 15—19.

zur Elektrizität derselbe ist mit dem, welchen wir vom ersten Moment der Konstruktion zum zweiten gemacht haben, indem der ganze Unterschied zwischen jenem und dieser darauf beruht, daß der Gegensatz, welcher im ersten noch vereinigt in einem und demselben identischen Subjekt erscheint, in diesem als an zwei verschiedene Individuen verteilt erscheint. Denke ich mir in der konstruierten Linie den Punkt C weg, so daß ABC in zwei Linien getrennt erscheint, so habe ich das Schema der Elektrizität."[33]) Die Elektrizität ist also das zweite, die Breite bedingende Moment in der Konstruktion der Materie. Sie ist ebenso wie der Magnetismus eine allgemeine Funktion der Materie.

Es bleibt noch übrig, das dritte raumerfüllende Moment in der Konstruktion der Materie zu begründen, welches das Verhältnis der Expansiv- und Attraktivkraft reguliert. Es kommt hier alles auf den Grad der Einschränkung der beiden Kräfte an. Da dieser in keiner der beiden Kräfte, weder der Expansiv- noch der Attraktivkraft gesucht werden kann, so muß er in einer dritten Kraft liegen, welche die beiden entgegengesetzten Kräfte vereinigt, ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmt und so den Raum bis in seine kleinsten Teile durchdringt[34]).

Diese synthetische Kraft ist die Schwere, welche die Materie als Masse erscheinen läßt[35]).

Da nun diese wechselseitige, einen gemeinsamen Raum erfüllende Durchdringung verschiedenartiger Körper in der Natur durch den chemischen Prozeß bezeichnet ist, so ist dieser in der Konstruktion der Materie das dritte raumerfüllende Moment, welches die Tiefe bedingt.

Wie diese die beiden ersten Dimensionen (Länge, Breite) in sich enthält, so der chemische Prozeß den Magnetismus und die Elektrizität. Wie die drei Dimensionen eine Stufenfolge (Potenzen) bilden, so auch die drei Formen des dynamischen Prozesses[36]). „So wie nämlich der Magnetismus, welcher bloß die Länge sucht, unmittelbar dadurch, daß er eine Flächenkraft wird, Elektrizität wird, so geht wiederum die Elektrizität unmittelbar dadurch, daß sie aus einer Flächenkraft

[33]) I. 4. 14, 15. § 20.
[34]) I. 4. 28—30. §§ 32, 33.
[35]) I. 4. 38. § 39.
[36]) I. 4. 44, 45. §§ 41, 42.

eine durchdringende wird, in chemische Kraft über. Man kann es also jetzt als einen bewiesenen Satz vortragen, daß es eine und dieselbe Ursache ist, welche alle diese Erscheinungen hervorbringt, nur daß diese durch verschiedene Determination auch verschiedener Wirkungen fähig wird. Was bis jetzt bloße Ahnung, ja bloße Hoffnung war, endlich alle diese Erscheinungen auf eine gemeinschaftliche Theorie zurückführen zu können, strahlt uns jetzt als Gewißheit entgegen, und wir haben Grund zu erwarten, daß die Natur, nachdem wir diesen allgemeinen Schlüssel gefunden haben, uns allmählich auch das Geheimnis ihrer einzelnen Operationen und der einzelnen Erscheinungen, welche den chemischen Prozeß begleiten und welche doch alle nur Modifikationen einer Grunderscheinung sind, aufschließen werde. Man wird von jetzt an genauer aufmerken und wirkliche Experimente anstellen über die Spuren des magnetischen Moments im chemischen Prozeß, die freilich, da dieser Moment der am schnellsten vorübergehende ist, die schwächsten und unmerklichsten sein werden." „Man wird bei dem chemischen Prozeß z. B. den die Wasserzersetzung begleitenden elektrischen Erscheinungen genauer verweilen und endlich vielleicht selbst die Übergänge einer und derselben Kraft erst in eine Flächen- und endlich in eine durchdringende Kraft unterscheiden können."[37])

Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß sind die Momente in der Rekonstruktion, d. h. der geistigen Wiedererzeugung der Natur. Sie sind an sich nicht etwa zeitlich verschieden, sondern werden als Reihenfolge nur in der Erkenntnis unterschieden, welche notwendig genetisch verfährt. Sie sind daher nicht Perioden, sondern „Kategorien."[38]) In der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses erblickt Schelling das Geheimnis der Produktion der Natur aus sich selbst. Das Ursprüngliche ist ihm der Magnetismus, wie er in der magnetischen Polarität der Erde hervortritt, eine Erscheinung, die Schelling auf eine ungleichförmige Erkaltung der Pole bei der Bildung der Erde zurückführt. Erst auf einer höheren Stufe beginnt das ursprünglich noch verdeckte Gesetz der elektrischen Polarität sich zu entwickeln. Die höchste Form aller Polarität erblickt Schelling im chemischen Prozeß, auf welchen der

[37]) I. 4. 49. § 45.
[38]) I. 4. 25. § 30.

elektrische durch seine chemische Wirkung von selber überleitet. So beherrschen Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß das gesamte Reich der unorganischen Natur.

§ 5. Die Qualitätsunterschiede der Körper.

Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß sind bei Schelling Momente in der Rekonstruktion, d. h. in der Wiedererzeugung der Natur in Gedanken, Expansiv-, Attraktivkraft und Schwere dagegen Momente in der Konstruktion der Materie, der wirklichen Weltentwicklung, der Entwicklung an sich. Diese bezeichnet Schelling als „Prozeß erster Ordnung" oder als die „produktive Natur in der ersten Potenz", jene als „Prozeß zweiter Ordnung oder als die „produktive Natur in der zweiten Potenz." Die Momente der Rekonstruktion der Materie durchläuft die Natur vor unseren Augen, die Momente der Konstruktion dagegen liegen außerhalb der Erfahrung, mit Ausnahme des dritten Moments, der Schwere, die sich durch ihre Erscheinung bis in die Sphäre der Erfahrung erstreckt[39]).

Was die Qualitätsunterschiede der Materie, die verschiedene Beschaffenheit der Körper anbelangt, so leitet Schelling diese zum Teil aus dem Prozeß erster, zum Teil aus dem Prozeß zweiter Ordnung ab. Auf dem Intensitätsverhältnis der Expansiv- und Attraktivkraft beruht vor allem die Verschiedenheit der Aggregatzustände. Ebenso gelten Kohäsion, Dichtigkeit und spezifisches Gewicht als Eigenschaften erster Potenz. Je stärker die Kohäsion, desto größer das Übergewicht der Attraktion; je geringer die Kohäsion, desto größer das Übergewicht der Expansion. Die Verschiedenheit der Dichtigkeit und spezifischen Gewichte der Körper leitet Schelling aus den verschiedenen Graden der Attraktivkraft ab. Alle Körper unterscheiden sich nämlich durch die Intensitäten ihrer Raumerfüllung, d. h. durch den Grad der Einschränkung der Expansivkraft. Dieselben Quantitäten expansiver Kraft können dargestellt sein in ungleichen Volumina, verschiedene Quantitäten in gleichen. Dasselbe Quantum der Expansivkraft, dargestellt im gleichen Volumen, verdichtet den Körper und macht ihn spezifisch schwerer. Daher folgt aus den verschiedenen Graden der Attraktivkraft innerhalb der Körper die Differenz der Dichtigkeiten und spezifischen Gewichte[40]).

---

[39]) I. 4. 43. § 41. [40]) I. 4. 41, 42. § 40.

Damit sind jedoch die Qualitätsunterschiede der Materie noch keineswegs erschöpft.

Zu der gesamten ponderablen Materie tritt als notwendiger Gegensatz die imponderable oder der Äther hinzu. Dieser ist nach Schelling sogar das Ursprüngliche, das, was weiter abzuleiten, er für unmöglich hält. Er ist identisch mit der Expansivkraft, welche durch die entgegenwirkende Attraktivkraft eingeschränkt wird. Diese ist der Sauerstoff, welcher sich bei der Verbrennung mit dem Körper verbindet und Licht entwickelt. Aus der Vereinigung beider Kräfte läßt Schelling das Licht entstehen, welches also das Produkt zweier entgegengesetzter Faktoren, einer positiven Expansivkraft, des Äthers, und einer negativen Attraktivkraft, des Sauerstoffs, ist. Das Licht ist das allgemeine Prinzip, welches den größten Teil aller Qualitätsunterschiede der Körper bedingt. Wie in der Konstruktion der Materie die Schwerkraft als die „konstruierende Kraft der ersten Potenz erscheint, so tritt in der Rekonstruktion der Materie das Licht als die „konstruierende Kraft der zweiten Potenz" auf. Es ist „die potenzierende Ursache" schlechthin. Es hängt hier alles von dem Verhältnis ab, in welchem das Licht die Körper durchdringt, d. h. von dem Grade, in welchem die Körper den positiven Faktor des Lichtes, den Äther, anziehen und den negativen Faktor, den Sauerstoff, abstoßen oder umgekehrt. Ist das gegenseitige Verhältnis zwischen Licht und Körper ein solches, daß die Körper den Äther anziehen und den Sauerstoff abstoßen, so äußert sich in diesem Falle die Wirkung des Lichtes als das Bedingende der Durchsichtigkeit des Körpers. Die verschiedenen Grade aller Durchsichtigkeit beruhen daher auf dem verschiedenen Grad der Anziehung zwischen Körper und Äther, eine Erscheinung, die notwendig mit dem entsprechenden Grade der Abstoßung zwischen Körper und Sauerstoff verbunden ist. Die Körper selbst müssen in diesem Falle das negative Prinzip, den Sauerstoff, besitzen und darum abstoßen und das positive Prinzip, den Äther, anziehen. Ist das Verhältnis umgekehrt, so daß die Körper den positiven Faktor besitzen und abstoßen und den negativen anziehen, so durchdringt das Licht die Körper als Wärme. Der Grad der Anziehung gegen den Sauerstoff ist das, was diesen Körpern den verschiedenen Grad ihrer Verbrennlichkeit oder die spezifische Wärme gibt. Es ist bereits erwähnt worden, daß jeder Kohäsionszustand auf einem gewissen Grade der wechselseitigen Wirkung zwischen Ex-

pansiv- und Attraktivkraft beruht. Expansion und Attraktion sind das die Kohäsion Bedingende, das den Körper Gestaltende. Der Gegensatz von Gestaltung ist Entfaltung. Alle Entfaltung ist nach Schelling bedingt durch das Licht, das den Körper als Wärme durchdringt und dem vorhandenen Kohäsionszustand, der Starrheit der Gestalt, entgegenwirkt. Es ist die Gegenkraft der Kohäsion, welche die Kohäsion aufzulösen und einen anderen Kohäsionszustand herzustellen strebt. So ist das Licht die Ursache jeder Kohäsionsveränderung. Da aber der Körper beim Durchgang des Lichts kein bloß passives, sondern ein wirksames Medium ist, welches das Licht bei seinem Durchgange modifiziert, so entsteht vermöge der Brechung und Trübung des Lichtes die Farbenerscheinung und deren prismatische Abstufung, eine Erscheinung, welche Schelling auf die Grade der Brechung und weiter auf die graduellen Differenzen der im Licht enthaltenen Elemente zurückführt. Die Farbe selbst bezeichnet Schelling als „eine Vermählung des Lichtes mit dem Körper" (ein Ausdruck seiner Hinneigung zur Goetheschen Farbenlehre[41]). Der Grundgedanke also, aus dem Schelling die Qualitätsunterschiede der Körper zu entwickeln versucht, beruht auf der Annahme von dem durchgängigen Verhältnis der Körper zu dem Licht, welches sie durchdringt, von dem beständigen Wechselverhältnis zwischen der imponderablen und der ponderablen Materie. Wer dieses in der Natur immer wiederkehrende Wechselverhältnis richtig auffaßt, habe mit demselben den Schlüssel zur Erklärung aller Hauptveränderung der Körper gefunden. Das Licht ist die potenzierende Kraft aller Entwicklung, wie sie sich in der unorganischen Natur aus der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses ergibt. Überall, wo Produkte gebildet und umgebildet werden, bei jeder Veränderung und Entwicklung, ist das Licht tätig.

2. Abschnitt. Organische Natur.

§ 1. Übergang zur organischen Natur.

Von der größten Bedeutung für die weitere Gestaltung von Schellings Entwicklungslehre war die Entdeckung des Galvanismus. Mit Hilfe des Galvanismus konstruierte Schelling den Übergang der unorganischen Natur zur organischen. Er glaubte in der galvanischen

[41]) I. 2. 399, 400.

Elektrizitätslehre das Lebensgeheimnis entdeckt zu haben und wies einer bekannten physikalischen Kraft, der Elektrizität, die Stelle der unbekannten Lebenskraft an. Da der Galvanismus vermöge seiner erregenden Wirksamkeit Reize verursacht, auf die der Muskel durch Zuckungen, die Sinnesnerven durch ihre spezifischen Empfindungen reagieren, welche als Schall und Licht (der Huntersche Blitz), als Erschütterung und Wärme, als saurer und bitterer Geschmack empfunden werden, so ergab sich hieraus, daß die galvanischen Wirkungen sowohl elektrischer als auch chemischer Art sind, daß demnach in den Gliedern der galvanischen Kette sowohl eine elektrische als eine chemische Differenz stattfindet. Aus der Annahme nur, daß die potare Entgegensetzung in den Teilen eines Körpers das Wesen des Magnetismus ausmacht, folgert Schelling, daß der galvanische Prozeß den magnetischen, elektrischen und chemischen in sich vereinigt und daher die Totalität des dynamischen Prozesses ausmacht. Da nun für ihn in der Erregbarkeit das Wesen eines jeden Organismus besteht und in der geschlossenen Kette des Galvanismus nur vermöge der Erregbarkeit das Gleichgewicht im Organismus beständig gestört und wiederhergestellt wird, — Prozesse, in deren Permanenz das Leben besteht, — so ging Schelling darauf aus, mit Hilfe des Galvanismus das Leben aus physikalischen Ursachen zu erklären[42]). Die irritablen Organe, Nerv und Muskel, galten ihm als die galvanischen Elemente, als die entgegengesetzten Pole der Irritabilität.

Und da bei Schelling die Irritabilität gleichsam der Mittelpunkt ist, um den alle organischen Kräfte sich sammeln[43]), so führte der Galvanismus von selber in das Gebiet der organischen Natur hinüber.

Er bildet, da er die magnetische, elektrische und chemische Wirksamkeit, sowie zugleich die spezifische Lebenstätigkeit in sich vereinigt, das eigentliche Band der unorganischen und organischen Natur. Denn er enthält den dynamischen Prozeß in allen seinen Momenten und bedingt zugleich das organische Leben[44]).

Wie in der unorganischen Natur die Stufenfolge des Magnetismus, der Elektrizität und des chemischen Prozesses herrscht, so bestehen die Funktionen der organischen Natur in Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb. Diese sind von den Funktionen der unorganischen

[42]) I. 3. 163—165.
[43]) I. 2. 560.
[44]) I. 4. 74, 75. § 61.

Natur nicht verschieden, sie sind in der Wurzel mit ihnen gleich, nur deren höhere Potenzen. Es ist das von der allergrößten Wichtigkeit für Schellings Entwicklungslehre, daß Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß einerseits, Sensibilität, Irritabilität und Bildungstrieb andererseits als Zweige Einer Kraft erscheinen. Die unorganischen Kräfte und die organischen sind einander verwandt oder analog. Dem Magnetismus entspricht die Sensibilität, dem elektrischen Prozeß die Irritabilität, dem chemischen der Bildungstrieb. Die gemeinsame Ursache des Magnetismus und der Sensibilität sieht Schelling in dem Weltprinzip der Polarität. Diese ist „der allgemeine dynamische Tätigkeitsquell", daher auch „der Lebensquell in der Natur". Den Beweis für die Ähnlichkeit zwischen Elektrizität und Irritabilität liefere nun der Galvanismus, der als beständiger Strom in der Kette eine „Elektrizität höherer Funktion" sei. Ebenso sei der organische Bildungstrieb die „höhere Potenz des chemischen Prozesses."[45])

Es genügt hier zur Kennzeichnung des Schellingschen Entwicklungsgedankens das Resultat dieser Untersuchung hervorzuheben, daß die unorganischen und die organischen Kräfte Zweige oder Erscheinungsformen Einer Kraft sind, daß also zwischen der unorganischen und organischen Natur nicht etwa ein Sprung, sondern ein allmählicher, stetiger und kontinuierlicher Übergang stattfindet. Diesen Übergang bildet der Galvanismus, der sowohl die Funktionen der unorganischen Natur als auch vermöge der Irritabilität, welche bei Schelling den Mittelpunkt der organischen Kräfte ausmacht, die der organischen Natur in sich schließt.

§ 2. Funktionen der organischen Natur.

Das Wesen eines jeden Organismus besteht in seiner Erregbarkeit. Dadurch unterscheidet sich dieser von dem Toten oder Unerregbaren. Die Ursache der Erregbarkeit kann nicht im Organismus selbst, sondern muß in der ihn umgebenden Außenwelt gesucht werden. Durch sie empfängt er Eindrücke, durch die die Sensibilität, der innerste Kern des Organismus, beständig zu erneuter Tätigkeit angefacht und reproduziert wird. „Dadurch eben unterscheidet sich das Organische vom Toten, daß das Bestehen des ersteren nicht ein wirkliches Sein, sondern ein beständiges Reproduziertwerden ist."[46]) In dem Organis-

[45]) I. 3. 210—218. [46]) I. 3. 146.

mus selbst unterscheidet Schelling zwei Naturen, einen höheren und einen niederen oder gröberen Organismus. Unter diesem versteht er den Organismus als Ganzes genommen, während der erstere den innersten Kern des Organismus, die Sensibilität, ausmacht. Dieser eigentliche Organismus wird durch die Vermittlung des gröberen Organismus von der Außenwelt affiziert. „Der Organismus (als Ganzes genommen) muß sich selbst das Medium sein, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken.“[47]) Diese Trennung des Organismus in einen höheren und niederen ist die Bedingung oder der Quell aller organischen Tätigkeit und der Ursprung des Lebens. „In alles Organische muß also der Funke der Sensibilität gefallen sein, denn der Anfang der Sensibilität nur ist der Anfang des Lebens.“[48]) Die Ursache der Sensibilität weiter abzuleiten, ist unmöglich. Sie ist der letzte Grund alles Lebens, ihre Wurzeln reichen hinab bis in die letzten Bedingungen der Natur selbst, in die Wirkungsart der weltbildenden Polarität. Die Sensibilität kann demnach nicht erst ein organisches Produkt sein. „Sensibilität ist da, ehe ihr Organ sich gebildet hat, Gehirn und Nerven anstatt Ursachen der Sensibilität zu sein, sind sie vielmehr selbst schon ihr Produkt.“[49]) Demnach liegt die Ursache der Sensibilität nicht erst in der organischen Natur, sondern in der allgemeinen oder unorganischen. Denn die Sensibilität ist bei Schelling eine allgemeine oder physikalische Erscheinung.

Geht die Sensibilität, dieser innere Tätigkeitsquell des Organismus in Tätigkeit über, so tritt an Stelle der Sensibilität die Irritabilität. Durch diese reagiert die erstere auf die Einwirkungen der äußeren Welt. „Das irritable System erscheint als die Bewaffnung des sensiblen, als das Mittelglied, wodurch dieses allein mit seiner Außenwelt zusammenhängt.“[50])

Durch das fortwährende Einwirken äußerer Einflüsse auf den Organismus wird in diesem das Gleichgewicht beständig gestört. Die Funktion der Irritabilität besteht nun darin, dieses beständig gestörte Gleichgewicht immer von neuem herzustellen. Diese Wiederherstellung des Gleichgewichts stellt sich als wechselseitige Durchdringung entgegengesetzter Bewegungen dar, die sich als Kontraktion

[47]) I. 3. 146.
[48]) I. 3. 156.
[49]) I. 3. 155.
[50]) I. 3. 171.

und Expansion äußern und notwendig als entgegengesetzte Zustände empfunden werden[51]). Daher kommt es auch nach Schellings Ansicht, daß die irritablen Werkzeuge eine notwendige Dualität besitzen. „Daher, weil durch jede Erregung von außen eine homogene Tätigkeit gestört und gleichsam in entgegengesetzte zerlegt wird, ist in jedem Sinn eine notwendige Dualität; daher für den Gesichtssinn die Polarität der Farben, für den Gehörsinn die Dur- und Molltöne, für den Geschmacksinn der saure und alkalische Geschmack.“[52]) Durch die Wirkungsart der Irritabilität ist bewiesen, daß der Organismus sich selbst das Medium äußerer Einflüsse ist.

„Aber die Irritabilität (wodurch das Organische als innerlich bewegt erscheint) ist immer noch etwas Inneres, aber jene Tätigkeit muß ganz zu einer äußeren werden, ganz im äußeren Produkte sich darstellen, und, wenn sie in ihm sich darstellt, in ihm erlöschen. Aber diese Tätigkeit, in dem sie ganz in das Produkt als ein Äußeres übergeht, ist keine andere als die produktive Tätigkeit selbst (der Bildungstrieb). Irritabilität muß also unmittelbar in Bildungstrieb oder Produktionskraft übergehen.“[53])

Nun darf aber der Bildungstrieb in dem äußeren Produkt nicht erlöschen; denn das wäre das Ende aller Entwicklung. Er muß vielmehr über das Produkt hinausgehen und wieder ein anderes schaffen usf. bis ins Unendliche. Nur so ist Entwicklung möglich. Die Produktionskraft muß daher als Reproduktion erscheinen. Diese Art der Reproduktion, wodurch immer wieder ein neues Individuum geschaffen wird, ist auf die Gattung gerichtet und dient zur Erhaltung derselben. Die Reproduktionskraft erscheint daher in diesem Falle als Gattungstrieb. Nun besteht aber auch eine Reproduktionskraft innerhalb desselben organischen Individuums, welche dazu dient, das Leben des Individuums zu erhalten. Das kann nur dadurch geschehen, daß die Irritabilität immer wieder von neuem angefacht und dadurch unterhalten wird. Das Mittel zur Erhaltung der Irritabilität ist die Nutrition, die Aufnahme immer neuer erregender Potenzen. Der Zweck der Nutrition ist die beständige Wiederanfachung des Lebensprozesses. Diese auf das Individuum selbst gerichtete Reproduktion äußert sich daher als Lebenstrieb. Zwar ergibt sich als

[51]) I. 3. 168, 170.
[52]) I. 3. 170, 171.
[53]) I. 3. 171.

unvermeidliche Wirkung der Nutrition eine Vermehrung der Masse des Individuums, wodurch das Wachstum bedingt ist; doch liegt hierin nicht der Zweck der Nutrition. Damit nun aber das einzelne Individuum nicht ins Endlose wächst, muß die Reproduktion über das Produkt hinausstreben und entweder ein weiteres Produkt derselben Gattung hervorbringen oder ein totes Kunstprodukt z. B. das Gehäuse der Schaltiere, die Bienenzellen usw. Im letzteren Falle erscheint die Reproduktion als Kunsttrieb. Gattungstrieb, Lebenstrieb und Kunsttrieb sind die drei Formen der Reproduktion[54]). Die wichtigste ist der Gattungstrieb. Denn durch ihn wird die Gattung und damit das Leben in der Natur erhalten, während die einzelnen Individuen entstehen und vergehen. Die letzteren sind nur das Mittel, um die Gattung und damit das Gesamtleben in der Natur zu erhalten. In dieser Hinsicht redet Siegel geradezu von einem Kampf ums Dasein zwischen dem Einzeltier und dem Alltier, der Natur[55]).

Jedes Individuum stellt die Entwicklungsstufe dar, auf welcher die auf das Ganze gerichtete Bildungskraft der Natur, welche doch nur danach strebt, Ein Produkt darzustellen, gehemmt ist. Die auf den höheren Stufen stehenden Individuen haben daher notwendig die niederen durchgehen müssen, um zu höheren zu gelangen. Den Grund zu dieser Hemmung erblickt Schelling in der Verschiedenheit der Geschlechter. Doch glaubt er, daß in den ersten Individuen jeder Gattung diese entgegengesetzten Richtungen des Bildungstriebs noch nicht angedeutet waren. „So wäre also jedes erste Individuum seiner Art, obgleich es selbst den Begriff seiner Gattung nicht vollständig ausdrückt, in bezug auf die später erzeugten Individuen selbst wieder Gattung gewesen."[56])

Erst auf einer höheren Stufe tritt die Geschlechtsdifferenz hervor, wodurch statt Eines vollendeten Produktes die Anzahl der unvollendeten Produkte oder Individuen bedingt ist. Durch die Verschiedenheit der Geschlechter wird die Entwicklung von ihrem Ideal, Ein Produkt hervorzubringen, abgelenkt. Je weiter die Organisation vorgeschritten ist, um so ausgeprägter ist die Geschlechtsdifferenz. Hieraus ergibt sich, daß die Entwicklung sich immer mehr von ihrem Ideal entfernt und so zur Bildung mannigfacher Arten, Abarten und

[54]) I. 3. 171—178.
[55]) Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie S. 212.
[56]) I. 3. 56.

Individuen schreitet[57]). Auf diese Weise wird die Individualisierung bis aufs Höchste gesteigert.

Da nun aber bei Schelling die höchste Stufe des gestörten Gleichgewichts gleichbedeutend ist mit der Wiederherstellung des Gleichgewichts, so werden die Geschlechter, wenn jedes für sich den höchsten Grad seiner Individualisierung erreicht hat, ihre entgegengesetzten Tätigkeiten zu einem Gemeinschaftlichen vereinigen müssen. Von diesem Augenblick an wird die Natur das Individuelle verlassen; dieses wird somit zu einer Schranke ihrer Tätigkeit, an deren Zerstörung sie kontinuierlich arbeitet. Ist nun das gemeinschaftliche, über jede Individualisierung erhabene Produkt gesichert, so wird dieses von seinem homogenen Zustande aus dieselben Entwicklungsstufen zu durchlaufen haben wie zuvor, d. h. es wird sich wieder individualisieren usw.[58]).

Die erregende Ursache der auf die Gattung gerichteten Reproduktion bildet der Zeugungsakt. Durch ihn wird zunächst der zündende Funke der Sensibilität geweckt, die dann in Irritabilität und schließlich in Produktionskraft übergeht. Da nun die Sensibilität das innerste Wesen des Organismus ausmacht, so ist die Erhaltung dieser organischen Kraft die Grundbedingung alles Lebens; da ferner die Sensibilität in Irritabilität und diese wiederum in Produktion und Reproduktion übergeht, welche letztere, indem sie als Gattungsprozeß die Bedingungen des Lebens beständig erneuert, in die Sensibilität wieder zurückkehrt, so bilden Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion das System und den Kreislauf der organischen Kräfte.

§ 3. Die Wirkungsart.

Untersuchen wir die drei organischen Kräfte auf ihre Abhängigkeit von einander, so ergibt sich ein durchgängiges Wechselverhältnis derselben. Da nur ein empfindlicher Organismus auf die Einflüsse von außen reagieren und sein beständig gestörtes Gleichgewicht beständig wieder herstellen kann, so erhellt hieraus die Abhängigkeit der Irritabilität von der Sensibilität. Da nun die nach außen gerichtete Irritabilität die Kraft ist, durch welche die nach innen gerichtete Sensibilität vermittelt wird, so bedeutet das die Abhängigkeit der

[57]) I. 3. 62.

[58]) I. 3. 52. (Vgl. auch Siegel, Geschichte der deutschen Naturphilosophie S. 213, 214.)

Sensibilität von der Irritabilität. Und da ein Organismus, welcher nicht empfindlich und erregter ist, zweifellos unfähig ist, sich selbst zu reproduzieren, so müssen Sensibilität und Irritabilität als die Vorbedingungen zur Reproduktion angesehen werden. Die drei organischen Kräfte sind daher notwendig an einander gebunden und koexistent. Sie sind in jedem Individuum vereinigt; keine kann ohne die andere existieren.

Die Verschiedenheit der Organisationen entsteht nur durch das verschiedene Maß der Verteilung dieser drei organischen Kräfte. Die Organisationen sind verschieden nicht als Arten, sondern nach dem Verhältnis der organischen Kräfte, nach dem Grade, in welchem diese verteilt sind oder die eine die andere überwiegt. Unter diesem Gesichtspunkt erscheinen die organischen Formen und Arten als Abstufungen der organischen Kräfte, als begriffen in einer Skala der Zu- und Abnahme derselben. Das Gesetz dieser Verteilung der Kräfte ist das Entwicklungsgesetz der organischen Natur. Vom Menschen abwärts zeigt sich eine allmähliche Abnahme der Sensibilität: an der Grenze der Tierwelt ist nur noch ein dumpfes Gefühlsorgan übrig, in den Pflanzen ist die Sensibilität gleich einer verschwindenden Größe. Hieraus ergibt sich, daß die Sensibilität nach abwärts zu in einer fortschreitenden Abnahme begriffen ist. Ebenso verhält es sich mit der Irritabilität, welche nur die nach außen gerichtete Erscheinung der Sensibilität ist. Sensibilität und Irritabilität stehen also in direktem Verhältnis. Während diese beiden organischen Kräfte nach abwärts zu immer mehr abnehmen, ist nach dieser Richtung hin die dritte organische Kraft, die Reproduktion, in beständiger Zunahme begriffen. Je geringer der Entwicklungszustand des Individuums oder der Gattung, desto größer die Reproduktionen, die Fruchtbarkeit in der Zahl der Fortpflanzungen. So waltet ein Gesetz durch die organische Natur, welches die Kräfte derselben an einander bindet in direktem und in indirektem Verhältnis. Ein direktes Verhältnis besteht zwischen Sensibilität und Irritabilität, ein indirektes zwischen Sensibilität und Irritabilität einerseits und der numerischen Leistung der Reproduktion andererseits. Das Gesetz dieser Kräfteverteilung beherrscht die verschiedenen Organisationen, die verschiedenen Individuen derselben Art und die Entwicklungsperioden desselben Individuums. Die Entwicklungsstufen des Individuums und die Entwicklungsstufen der Natur sind bei Schelling Erscheinungen

desselben Gesetzes. Denn es gibt nur Ein Leben in der Natur, und das individuelle Leben besteht nur in der Konzentration des allgemeinen Lebens. So herrscht also in der organischen Natur eine Gradation der Kräfte, die von der Sensibilität durch die Irritabilität und Reproduktion sich nach unten abstufen. In demselben Maße, wie die höhere Kraft fällt, steigt die niedere; jene verliert sich in diese, sie wird nicht vernichtet, sondern bleibt latent. Das Fallen der höheren Kraft ist notwendig das Steigen der niederen und umgekehrt. Dieses Gesetz, welches die Zunahme der einen Kraft an die Abnahme der anderen bindet, macht das Gleichgewicht und den Bestand der organischen Welt; die Abstufung und graduelle Verschiedenheit bewirkt den Reichtum und den Zusammenhang der Lebensformen, das System der organischen Welt. Aus dem Gesetz der Verteilung folgt das Entwicklungsgesetz der Organisationen, welches Kielmeyer, auf dessen Vorbild Schellings diesbezügliche Lehre im wesentlichen beruht, den „Plan der Natur" nannte. Die Art dieser Kräfteverteilung ist bedingt durch die dynamische Vorstellungsweise [59]).

Da immer die Abnahme der einen Kraft an die Zunahme der anderen gebunden ist, so ist im Grunde alles Leben Erscheinung Einer Kraft in den verschiedenen Zuständen ihrer Gradation, ihrer Zu- oder Abnahme. Die verschiedenen Organisationen sind die verschiedenen Stufen dieser Erscheinung, daher besteht im Grunde nur Eine Organisation, Ein Produkt auf verschiedenen Stufen. Jede dieser Stufen drückt einen bestimmten Grad oder Entwicklungszustand dieser Einen Kraft aus, an die die Kontinuität der Entwicklung gebunden ist. Schelling bezeichnet die in dem Produkt vorübergehend zum Stillstand gebrachte Wirksamkeit dieser Einen Kraft als eine Hemmung derselben. In dieser Hinsicht erscheint die Eine Kraft auf verschiedenen Stufen ihrer Wirksamkeit gehemmt, wodurch die verschiedenen Stufen der Entwicklung entstehen. „Wenn im Organismus eine Gradation der Kräfte ist, wenn Sensibilität in Irritabilität, Irritabilität in Reproduktionskraft sich darstellt, und die niedere Kraft nur die Erscheinung der höheren ist, so wird es in der Natur so viele Stufen der Organisation überhaupt geben, als es verschiedene Stufen der Erscheinung jener Einen Kraft gibt. Die Pflanze ist, was das Tier ist,

[59]) I. 3. 196—204.

und das niedere Tier ist, was das höhere ist. In der Pflanze wirkt dieselbe Kraft, die im Tier wirkt, die Stufe ihrer Erscheinung nur liegt tiefer. In der Pflanze hat sich schon ganz in Reproduktionskraft verloren, was bei dem Amphibium noch als Irritabilität und beim höheren Tier als Sensibilität unterschieden wird und umgekehrt. Es ist also Eine Organisation, die durch alle diese Stufen herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert, und eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Tieres an bis in die Reproduktionskraft der letzten Pflanze sich verliert."[60]) „Statt der Einheit des Produktes also, welche wir oben suchten, und die wir wegen der Trennung in entgegengesetzte Geschlechter (die alle weitere Bildung desselben Produktes unterbricht) nicht annehmen konnten, haben wir nun eine Einheit der Kraft der Hervorbringung durch die ganze organische Natur. Es ist nicht Ein Produkt zwar, aber doch Eine Kraft, die wir nur auf verschiedenen Stufen der Erscheinung gehemmt erblicken. Aber diese Kraft tendiert ursprünglich nur gegen Ein Produkt: die Kraft ist auf verschiedenen Stufen gehemmt, heißt also eben so viel als: jenes Eine Produkt ist auf verschiedenen Stufen gehemmt — und, was notwendig daraus folgt, daß alle diese auf verschiedenen Stufen gehemmten Produkte nur Einem Produkt gleich gelten."[61]) Das ist das Prinzip der Stetigkeit und Kontinuität in dem Entwicklungsgedanken Schellings, daß zwischen Pflanze und Tier, zwischen niederen und höheren Tieren kein übergehender Sprung, sondern ein allmählicher, langsam fortschreitender Übergang stattfindet, der in die ununterbrochene Kette des Ganzen gehört und als Modifikation jener Einen Grundkraft erscheint.

§ 4. Die Einheit der organischen Natur.

(Zusammengefaßt mit der Einheit der unorganischen Natur.)

Diese Einheit der Kraft herrscht aber nicht nur in der organischen Natur, sondern auch in der unorganischen. Da hier Magnetismus, Elektrizität und chemischer Prozeß als sich selbst potenzierende Kräfte gedacht sind, die sich nur durch die Verschiedenheit ihres Grades unterscheiden, so sind auch sie aus einer Grundkraft hervorgegangen. Sowohl in der unorganischen als auch in der organischen

---

[60]) I. 3. 206. [61]) I. 3. 207.

Natur besteht demnach die Einheit der Kraft der Hervorbringung. Und da die organischen Kräfte nur die höheren Potenzen der unorganischen sind und das individuelle organische Leben nur die Konzentration des allgemeinen Lebens in der Natur ist, so zieht sich die Einheit der Kraft durch die ganze Natur hindurch.

Unorganische und organische Natur sind demnach einander nicht fremd, sondern jene ist die Bedingung für diese; erst aus der unorganischen Natur konnte sich die organische entwickeln. Alles organische Leben besteht in einem fortwährenden Ankämpfen und sich Behaupten gegen den Andrang der äußeren Natur; die äußeren Wirkungen werden, dadurch daß sie von dem Organismus aufgenommen und durch Gegenwirkungen erwidert werden, in innere, organische Wirkungen verwandelt. Ohne äußere Wirkung keine organische Gegenwirkungen, ohne äußere Natur kein organisches Leben. Das organische Leben besteht nur mit dem Andrange einer äußeren Natur. Daher gehören beide Naturen, die unorganische und die organische, notwendig zusammen; ohne die unorganische Natur könnte die organische nicht existieren[62]). Die Funktionen der letzteren sind die höheren Potenzen von den Funktionen der ersteren, jene ist die Bedingung für diese. So herrscht also nicht nur innerhalb der einzelnen Naturen die Einheit der Kraft der Hervorbringung, sondern diese waltet als allumfassendes Weltgesetz durch die ganze Natur.

Kap. III. Vergleich mit dem Darwinismus und Vitalismus sowie Würdigung der Schelling'schen Entwicklungslehre.

§ 1. Darwinismus.

Das Vorstehende kennzeichnet den großen Gedanken der Einheit, wie er in Schellings Entwicklungslehre sich darstellt, den Gedanken, welcher auch dem modernen Darwinismus, bezogen auf die organische Natur, zu Grunde liegt.

Beiden, Schelling sowohl wie Darwin, fiel die gemeinsame Aufgabe der Erklärung der Einheit in den Naturformen zu. Da Darwins Theorie der Hauptsache nach als allgemeine bekannt angenommen werden darf, so erübrigt es sich, eine Darstellung derselben zu geben; es sollen

[62]) I. 3. 69—92.

deshalb nur die Punkte herangezogen werden, welche zum Vergleich mit Schellings Entwicklungslehre nötig sind.

Darwins Theorie beschränkt sich auf das Reich der organischen Natur, Schellings Entwicklungslehre dagegen umfaßt die gesamte Welt, die sichtbare sowohl wie die unsichtbare. Schon aus dieser rein äußerlichen Verschiedenheit des Umfangs der Entwicklungsgedanken beider folgt, daß die auf den kleineren Wirkungskreis beschränkten Ausführungen Darwins eine größere Sicherheit bieten, als die Schellings, welche zu oft durch Kühnheit und Überschwenglichkeit ihrer Beweisführung erstaunen. Diese Verschiedenheit der Bewertung ist bedingt durch die Verschiedenheit der Voraussetzungen, von denen beide Theorien ausgehen. Für Schelling ist das Subjekt der Entwicklung das einzig Reale, die Natur in ihrer absoluten Produktivität, die natura naturans; das Objekt, die natura naturata dagegen ist das Sekundäre; alles Objektive ist nur als ein Durchgangsprodukt anzusehen, durch welches hindurch das Subjekt der Entwicklung, die Vernunft, zu immer größerer Machtvollkommenheit sich entwickelt. Die in der Entwicklung begriffene Vernunft braucht notwendig ein Objekt, im Kampf mit dem sie sich entwickeln kann, um so zu immer höherem Grade der Vollkommenheit zu gelangen. Zu diesem Zweck darf der Schaffenstrieb der Natur niemals befriedigt werden; denn das wäre das Ende und der Stillstand aller Entwicklung; vielmehr muß immer noch ein Restbetrag, ein Gegensatz zwischen dem ewig überlegenen Subjekt und dem Objekt übrig bleiben, zu dessen Ausgleich wieder ein neues Objekt geschaffen werden muß usw. bis ins Unendliche. Die nach der Bildung eines Objekts sofort wieder von neuem auftretenden, nur dem Grade nach verschiedenen Gegensätze zwischen Subjekt und Objekt sind die bewegende Ursache aller Entwicklung. In der ganzen Entwicklungsreihe des Subjekt-Objekt ist diejenige Form die vollkommenste, in welcher das Subjekt den relativ höchsten Grad seiner Vollkommenheit erreicht und das Objekt relativ gegen das Subjekt verschwindet, oder, was dasselbe ist, ganz in das Subjekt übergeht. Dieses Ziel ist im reflektierenden Menschen erreicht. Hierauf richtet sich das Streben der ganzen Entwicklung in stetiger kontinuierlicher Stufenfolge. Sie ist nichts als werdender Geist, der das Bestreben hat, sich durch das Stufenreich der unorganischen und organischen Natur bis zum reflektierenden Menschen aus der unbewußten Gestalt in die bewußte durchzuringen. Das ist der teleologische

Charakter der Entwicklungslehre Schellings. Diese Lehre sucht die einzelnen Erscheinungen nicht etwa in ihrem kausalen Zusammenhang zu erklären; sie bezeichnet vielmehr ein ideelles Verhältnis, welches besagen will, daß sich in jeder einzelnen Erscheinung die Grundidee des Ganzen ausbreitet, und welche jede einzelne Erscheinung nur nach dem Platz oder der Rangordnung zu modifizieren sucht, die ihr in bezug auf den Gesamtzweck der Natur zukommt. Während bei Schelling nur das Subjekt der Entwicklung Realität besitzt und das Objekt nur die vorübergehenden Durchgangsstufen des sich entwickelnden Subjekts bildet, haben bei Darwin Subjekt und Objekt der Entwicklung gleiche Realität. Daher ist eine Beziehung zwischen beiden nur durch die Erfahrung möglich. Bei Darwin ist kein Individuum dem anderen gleich, ebenso wenig wie nach der Wissenschaftslehre ein Gedanke dem anderen gleich sein kann, da er ja zuerst sein Gegenteil erzeugt, woraus sich weitere Folgerungen ergeben. Diese Verschiedenartigkeit der Individuen ist bei Darwin die Veranlassung zur Entstehung neuer Formen. Die Vervollkommnung regelt sich durch die Auswahl, welche den Formen, die den jeweiligen Verhältnissen des betreffenden Aufenthaltsortes zufällig am besten angepaßt sind, das Übergewicht gibt vor solchen Formen, die nach dieser Richtung hin weniger begünstigt sind. Auf diese Weise werden allmählich vollkommene Formen gezüchtet und die unvollkommenen, welche im Kampf ums Dasein untergehen müssen, ausgeschaltet. („Natürliche Auslese".) Die organische Form ist bei Darwin insoweit vollkommen, als ihre Organisation den Bedingungen der Umgebung sich anpaßt. Die Vollkommenheit ist daher eine rein zufällige; denn da es ungewiß ist, in welcher Richtung sich die Daseinsbedingungen ändern werden, ist eine bestimmte vorausliegende Tendenz ausgeschlossen. Es gibt bei Darwin keine Zielstrebigkeit in der Natur, sondern die Zweckmäßigkeit ist das notwendige Resultat natürlicher, rein kausal wirkender Faktoren. Sein Entwicklungsplan stellt sich dar als Linien, die von einem Punkt aus divergieren, so, daß diese wiederum sich nach allen Richtungen rein zufällig verzweigen, je nachdem die Bedingungen der Umgebung dieses ermöglichen. Schellings Stufenfolge dagegen stellt Eine gerade Linie dar, die in stetigem Drange dem Ziele der Entwicklung zustrebt.

Sonach herrscht sowohl bei Schelling als auch bei Darwin Einheit in der Entwicklung. Dieser Gedanke der Einheit ist von Darwin

bezogen auf die organische Natur, von Schelling auf die gesamte sichtbare und unsichtbare Welt: er ist von dem Empiriker mechanistisch von dem Idealisten teleologisch durchgeführt[63]).

§ 2. Vitalismus.

Der Zentralbegriff in Schellings Entwicklungslehre ist der Begriff des Lebens. Ein gemeinsames Leben durchzieht dem Prinzip nach die gesamte Natur. Was in ihr tot erscheint, ist nur erstarrtes oder noch nicht vollkommenes Leben. Man darf ihre Erscheinungen nicht in ihrer Vereinzelung auffassen; sie ist vielmehr nichts als ein großer Lebenszusammenhang, ein ewiges Ineinandergreifen der Kräfte, in welchem es nur auf die Lebendigkeit des Ganzen ankommt. „Es war gewiß ein sinnvoller Traum, daß die tote Materie ein Schlaf der vorstellenden Kräfte, das Tierleben ein Traum der Monaden, das Vernunftleben endlich ein Zustand der allgemeinen Erwachung sei. Und was ist denn die Materie anders als der erloschene Geist? In ihr ist alle Duplizität aufgehoben, ihr Zustand ein Zustand der absoluten Identität und der Ruhe. Im Übergang aus der Homogenität in Duplizität dämmert schon eine Welt, mit der Wiederherstellung der Duplizität geht die Welt selbst auf." (I. 3. 182.)

Der Geist, oder, was dasselbe ist, das Leben, welches durch die ganze Natur hindurch auf jeder Stufe in stetem Werden begriffen ist, ist nur möglich durch den fortdauernden Konflikt entgegengesetzter Prinzipien, der den Wechsel der Erscheinungen unterhält und denselben nötigt, einen beständigen Kreislauf zu bilden, in welchem alles Tote als „erloschenes Leben" und alles Lebendige als „individualisiertes Leben" erscheint, in welches letztere sich das allgemeine Leben der Natur kombiniert. „Der Organismus ist nicht die Eigenschaft einzelner Naturdinge, sondern umgekehrt, die einzelnen Naturdinge sind eben so viele Beschränkungen oder einzelne Anschauungsweisen des allgemeinen Organismus. Die Dinge sind also nicht Prinzipien des Organismus, sondern umgekehrt, der Organismus ist das Prinzipium der Dinge. Das Wesentliche aller Dinge, (die nicht bloße Erscheinungen sind, sondern in einer unendlichen Stufenfolge der Individualität sich annähern) ist das Leben: das Akzidentelle ist nur die Art ihres Lebens.

---

[63]) Meyer, H., Das Verhältnis der Entwicklungstheorie in Schellings Naturphilosophie zum Darwinismus. (Prog. Görlitz 1906.)

und auch das Tote in der Natur ist nicht an sich tot, ist nur das erloschene Leben.“[64]) Diese Sätze beweisen deutlich, was Schelling in seiner Schrift von der Weltseele sagen wollte. Nur so ist sein berühmtes Wort: „Das All lebt“ zu verstehen. Das organische Leben ist nur die Konzentration oder Einschränkung des allgemeinen oder unorganischen Lebens. Mithin ist das allgemeine Leben das primäre, das organische das sekundäre, welches sich erst aus jenem entwickeln konnte. Schelling fordert also die allgemeine oder die physikalische Erklärung des Lebens.

Seine Entwicklungslehre steht daher in völligem Gegensatz auch zu dem Vitalismus im Sinne der Theorie der sogenannten Lebenskraft. Die Basis, auf der Schellings Entwicklungslehre fußt, ist der Gedanke einer durchgängig lebendigen Natur, einer sich selbst gestaltenden und organisierenden Materie, welche sich durch das Bereich der unorganischen und organischen Natur stufenmäßig entwickelt. Einer besonderen Lebenskraft, welche den Organismen allein zukommen soll, bedarf es in dieser Entwicklungskette nicht; denn das Leben beginnt bei Schelling bereits in der unorganischen Natur und zieht sich in immer höherer Stufe durch die gesamte Natur hindurch. Nur unter dieser Voraussetzung besteht eine natürliche Verbindung zwischen der unorganischen und organischen Natur, zwischen Körper und Geist. Jede künstliche Verbindung dagegen, wie die Einschiebung einer besonderen Lebenskraft, würde in der ganzen Entwicklungsreihe Schellings als ein fremdes Glied erscheinen, welches die Einheit des Gesamtlebens der Natur vernichten würde. Daher verwirft Schelling den Vitalismus, die Theorie der sogenannten Lebenskraft; denn diese würde den Minismus seines Entwicklungsgedankens zerstören und nicht imstande sein, das organische Leben zu erklären, dessen Wurzeln bei Schelling bereits in der allgemeinen oder unorganischen Natur liegen[65]).

§ 3. Die Bedeutung der Schellingschen Entwicklungslehre.

Zum Schluß mögen noch einige Bemerkungen über die Bedeutung der Entwicklungslehre Schellings gegeben werden. Doch können diese, da die Schellingsche Naturphilosophie schon genügend

---

[64]) Von der Weltseele II. A. I.

[65]) I. 2. 564.

kritisiert worden ist (vgl. Siegel, a. a. O. S. 214ff., sowie die Abhandlung von Heußler in den Rhein. Blättern für Erziehung und Unterricht 1882, S. 548ff.) nur beschränkt sein; es sollen daher nur die Momente hervorgehoben werden, die in objektiver Beurteilung des ganzen großzügig angelegten Systems neben kleineren, kaum zu verkennenden Schwächen unserem genialen Autor in den Augen eines jeden von wahrhaft historischem Geiste beseelten Beurteilers ein bleibendes Denkmal zu setzen imstande sind. Was Schelling heute allgemein vorgeworfen zu werden pflegt, kann man dahin zusammenfassen, daß er die Erfahrung mißachtet und an ihrer Stelle willkürliche Konstruktion gesetzt habe. Daß Schelling allerdings die Bedeutung der Theorie gegenüber der Erfahrung hervorgehoben hat, ist richtig; anderseits aber darf nicht verkannt werden, daß er zur Verifikation seiner Theorien stets die Erfahrung herangezogen hat. Höchstens könnte man ihm vorwerfen, daß er dabei allzu oberflächlich, zum mindesten nicht sorgfältig genug und öfter allzu kühn vorgegangen ist. Doch was haben diese und dergleichen ähnliche Vorwürfe zu bedeuten gegenüber der großartig durchgeführten Idee von der Einheit der gesamten Natur, womit der untrennbare Zusammenhang zwischen der organischen und unorganischen Natur gegeben ist! In dieser grandiosen Anerkennung der Natureinheit sowie in der konsequenten Durchführung der dynamistischen Auffassung, in welcher sich die Natur durch die Einheit der Kräfte vor unseren Augen zu immer höherer Stufe a priori entwickelt, liegt die Hauptbedeutung der Schellingschen Entwicklungslehre. Gegenüber dieser großzügig durchgeführten Idee, wie sie nur in dem Kopfe eines so einzig angelegten Menschen, wie Schelling, heranreifen könnte, treten kleinere Bemängelungen vollständig in den Schatten, und hier ist der Punkt, an dem eine objektive Kritik anzusetzen hat.

Mögen diese kurzen Andeutungen dazu beitragen, Licht- und Schattenseiten in den Leistungen unseres großen Denkers richtig zu verteilen und ihn dadurch der Mitwelt, bei welcher Schelling trotz der unparteiischen geschichtlichen Beurteilung, für welche Kuno Fischer so energisch eintritt, noch lange nicht zur allgemeinen Geltung durchgedrungen ist, menschlich näher zu rücken.

IX.

Paul Deussen.

Ein Nachwort zu seinem 70. Geburtstag.

Von

Dr. Franz Mockrauer.

Philosophie, die höchste Leistung, deren die Menschheit fähig ist und zu deren Hervorbringung Menschen auf diesem gebrechlichen Planeten entstanden sind, Philosophie hat eine seltsame Geschichte und ein kompliziertes Wesen, und nur sie selbst kann zum letzten Verständnis ihrer Natur gelangen. Völkerwanderungen, Revolutionen, Kriege mit all ihrer Zerstörungswut konnten bis heute ihren langsamen, aber doch stetigen Fortschritt nicht hemmen. Alles — die großen Geister, ihre weniger großen Schüler, ihre umfangreichen Schulen, die Nationen samt ihren inneren so mannigfachen praktischen Kräften, die Kunst, die empirischen Wissenschaften — sie alle müssen ihr dienen, müssen sie aufbauen helfen und sich von ihr leiten lassen, ob sie es wissen und wollen oder nicht, ob es eingeständlich geschieht, wie in Indien und im katholischen Mittelalter, oder verhohlen, wie heute, ob sie sich auflehnen oder freiwillig unterordnen, ob die Philosophie in Gestalt kirchlicher Dogmen oder staatlicher Verfassungsgrundsätze oder wissenschaftlicher Gedanken auftritt. Nur wenige Menschen sind sich bewußt, daß die Worte, in denen sie sich ausdrücken, die Begriffe, die sie durch Schule, Lektüre und Umgebung sich aneigneten, also auch die bewußte Ethik, zu der sie durch andere und sich selbst erzogen wurden, die Grundsätze alles geistigen und praktischen Tuns, daß alles dies aus mühsamer Gedankenarbeit der früheren Generationen und genialen Offenbarungen weniger Auserwählter hervorgegangen ist. Niemals hat Philosophie die Macht der Gegenwart, um so sicherer stets die Macht der Zukunft, und die Grundgedanken der in diesen Zeiten sich offenbarenden deutschen Ethik knüpfen

sich insbesondere an die Lehren der deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, soweit sie in die staatlichen Hochschulen und Jugenderziehungsstätten Eingang gefunden. Inzwischen freilich ist die Kantische Philosophie, welche im allgemeinen die Grundlage des philosophischen Denkens der Gegenwart geblieben ist, von einer infolge ihrer scheinbaren Popularität noch wenig verstandenen Metaphysik überholt worden, der Schopenhauerschen; den durch Reaktion gegen Hegels Routine des unklaren Tiefsinns erzeugten empiristischen, psychologistischen, materialistischen Strömungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fehlt es dagegen an metaphysischer Vertiefung oder Erkenntniskritik, den philosophischen Dichtungen des genialen Nietzsche an konsequenter Systematik, Wirklichkeitsbewußtsein, Weite des Tiefsinns und Kritik, so unschätzbare neue Elemente auch beide Richtungen, durch einzelne Grundeinsichten, Probleme, partielle Gedanken, Ausdrücke, Beobachtungen auf allen Gebieten der Welt, der Philosophie zuzuführen vermögen. Die Schopenhauersche Philosophie, welche eine viel weitere Welt umspannt, als in die Köpfe der letzten Jahrzehnte überhaupt hineinging, hat Raum für alles, was seit ihrem Urheber gedacht worden ist. Sie bietet eine feste systematische Grundlage, da in ihr überwirkliche Einsichten, Empirie, logische Auflösung und Konsequenz und die Angemessenheit des Ausdrucks in der erforderlichen Harmonie dem formalen Charakter echter philosophischer Erkenntnis entsprechen. Aber die Gestalt, in welcher der Autor sie hinterließ, genügte bei der Fülle der zu verarbeitenden Intuitionen den Ansprüchen an die logische Verkettung nicht überall: darum nahm die im allgemeinen vorherrschende rationalistische Philosophie, die Philosophie der ordentlichen Logik, an ihr so schweren Anstoß, daß sie mit Spott auf Schopenhauers „Widersprüche" hinwies und sich — so unglaublich es klingt — mit diesem Hinweis begnügte, während nur unproduktive Philosophen, desto lebhafter aber bedeutende Künstler, Musiker, Dichter, Literaten vom Geiste Schopenhauers mehr verspürten, in deren Kreise der Denker allmählich ein breites Publikum gewann. Sehen wir von Frauenstädts geringfügigen anfechtbaren Fortsetzungen, von v. Hartmanns verhegelten und schellingisierten Phantasien, von all den anderen nur Beeinflußten und nicht Belehrten ab, so bleiben nur zwei, welche sich in ernst zu nehmender Weise um Schopenhauers Philosophie bemühten: der

schon verstorbene Dresdener Justizrat Carl Bähr, welcher als junger Student ein heute noch sehr lesenswertes, vom Standpunkt Kantischer Kritik aus verfaßtes und von Schopenhauer selbst außerordentlich gelobtes Büchlein über die „Schopenhauersche Philosophie in ihren Grundzügen" (Dresden 1857) schrieb, und Paul Deussen, welcher, durch Nietzsches persönliche Anregung zu Schopenhauer geführt, als Dogmatiker die eigentlichen Grundlinien der vom Meister hinterlassenen Philosophie herausarbeitete in seinem überaus klaren, schönen, tiefen Buche „Elemente der Metaphysik" (in 5. Auflage 1913). Dieses Buch, von dem ich gewiß nicht sagen will, daß es nichts mehr zu tun übrig ließe, hat doch die Schopenhauersche Philosophie so weit konsolidiert, daß nunmehr eine einheitliche Organisation der Schopenhauerschen Schule und die Anknüpfung der empirischen Forschung an die Grundsätze dieser Philosophie erfolgen kann.

Das ist Paul Deussens Stellung in der systematischen Philosophie des an echter Metaphysik so arm gewordenen Zeitalters. Wie weit er mit seinen schon 1877 in feste Form gebrachten Lehrsätzen über die Schopenhauersche Fassung hinausgelangt ist, wie weit er andrerseits über seinen Bemühungen hinter der inzwischen fortschreitenden Empirie und den neuen partikulären Philosophemen seines Zeitalters zurückbleiben und mit Schopenhauer für die wertvollen Elemente der von dessen Zeitgenossen ausgehenden Philosophien unempfänglich bleiben mußte, für diese einer gründlichen Untersuchung durchaus bedürftigen Fragen fehlt hier der Raum. Das allein möchte ich nicht verschweigen, daß eine gedeihliche Entwicklung der Philosophie mir nur im engen Anschluß an Schopenhauer und seine Schüler Becker*), Bähr und vor allem Deussen möglich erscheint. Wie die Gelehrtenwelt in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, nachdem die Stürme der Hegelei sich ausgerast, auf Kant zurückgriff, um ihn nun erst zu verstehen, so wird man jetzt, fast hundert Jahre nach dem Erscheinen der „Welt als Wille und Vorstellung", auf Schopenhauer zurückgehen müssen, um der allgemeinen Anarchie der Wissenschaften Herr zu werden. Man wird dabei durch Deussen ein besseres Bild des Systems gewinnen, als vor ihm möglich war, und bedauern, sich nicht schon vor 37 Jahren bei ihm Rat geholt zu haben. Aber

*) Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker, herausg. von Joh. Karl Becker. Leipzig 1883.

man wird, in Schopenhauers und Deussens Sinne, wiewohl über sie hinaus, den seit jenen Zeiten neu angesammelten Stoff von Erfahrungen und Philosophemen mitaufzunehmen haben, um dann wiederum hieraus neue Grundlinien zur Ordnung der wissenschaftlichen Arbeit zu erhalten. Zugleich werden auch die noch in Deussens „Elementen" vorhandenen inneren Schwierigkeiten zu lösen sein. So wird auch diesmal wieder, wie in der Philosophie schon oft, das Zurückgehen ein Vorwärtsschreiten sein, und man wird mit wachsendem Danke des Mannes gedenken, der, unbeirrt durch die Bestrebungen seiner Zeitgenossen, mit einsichtsvoller Treue an einer Philosophie festhielt, deren Modezeit vorübergehen mußte, deren wahre Herrschaft erst jetzt beginnt.

Da ich nicht bei allen meiner Leser die Kenntnis der Schopenhauerschen Philosophie im Deussenschen Sinne voraussetzen kann, so will ich ein kleines Bild von ihr zu entwerfen versuchen, indem ich einen Extrakt des Extraktes gebe, der, aus Deussens eigener Feder, im Dritten Jahrbuch der Schopenhauergesellschaft 1913 abgedruckt ist. „Was ist die Welt?" so hebt Deussen an. Es ist merkwürdig, sagt er, daß man allein schon diese Frage stellt und sich nicht mit dem Hinweis auf die Welt und die sie durchforschenden empirischen Wissenschaften begnügt. Sie beweist, daß man das Wesen der Welt von der Welt selbst unterscheidet, und sie zu stellen und zu beantworten ist Sache der Philosophie, und, mehr und mehr in die Tiefe gehend, läßt sie sich dahin beantworten, daß die Welt Materie, Vorstellung, Kraft, Wille, Sünde ist. In unendlichen Raume, außerhalb dessen nichts sein kann, gibt es nur das, was ihn erfüllt, die Materie. Aber diese materielle Welt ist, wie Kant nicht nur aussprach, sondern durch strenge Beweise stützte, nur Vorstellung, da ihre drei Grundelemente, Raum, Zeit und Kausalität, „nur Formen des Bewußtseins sind, jenes ewigen und schrankenlosen transscendentalen Bewußtseins, welches in jedem empirischen Bewußtsein zur Erscheinung kommt". Bringt man von der Welt alles in Abzug, was durch jenes Bewußtsein gesetzt ist, so bleibt als Kern der Dinge die Kraft, welche nicht die Ursache der Veränderungen und Erscheinungen, sondern ihr rätselhaftes Innere ist. Dieses eröffnet sich uns aber an einem einzigen Punkt in der Natur, in unserem eigenen Selbst, „welches einerseits wie alles andere uns von außen gegeben ist als der sich bewegende Körper und andrerseits von innen wie nichts anderes, wo

dann das, was äußerlich als Körperbewegung sich darstellt, von innen als ein Akt des Wollens empfunden wird." Eine schrittweise fortschreitende Analyse ergibt, daß eben dasjenige, was bei jeder willkürlichen Bewegung als Wollen empfunden wird, auf anderem Wege alle vegetativen Funktionen des Organismus regiert, daß der ganze Mensch nur der in Raum, Zeit und Kausalität sich darstellende Wille ist, und daß dasjenige, was in allen Tieren, Pflanzen, unorganischen Körpern und ihren Veränderungen uns entgegentritt, nur der Erscheinung nach von dem Willen in uns verschieden, dem inneren Wesen nach aber mit ihm identisch ist. Die Welt ist Wille. Dieser Wille will leben und sein Leben durch Ernährung und Fortpflanzung erhalten. „Die Wurzel aller dieser Bestrebungen aber ist der Egoismus", den die heilige Schrift Sünde nennt. „Denn nach der tieferen Auffassung des Christentums liegt die Sünde nicht in den einzelnen Handlungen, welche nach dem Kausalitätsgesetze mit Notwendigkeit aus dem inneren Charakter hervorgehen, sondern in diesem selbst, nicht in dem, was wir tun, sondern in dem, was wir sind. Die ganze Welt mit all ihrer Schönheit ist nur eine Ausbreitung des Egoismus" und somit der Sünde. Aber dem kausalitätslosen, mithin freien Willen liegt es gleich nahe, „eine Welt wie die unsere zu wollen oder nicht zu wollen". Doch obwohl wir wissen, wie sein Wollen erscheint, bleibt uns unbekannt, „ob auch sein Nichtwollen als Reich Gottes, Himmelreich, Nirwana erscheint". Aber nun treten schon innerhalb der Erscheinungswelt „die moralischen Handlungen der uninteressierten Gerechtigkeit, die niemanden schädigen will, der aufopfernden Liebe, welche allem Leidenden in seiner Not zu Hilfe kommt, und der Entsagung, welche die Genüsse dieser Welt verschmäht, weil sie nach dem trachtet, was da droben ist", hervor als solche Handlungen, „welche sich aus dem Egoismus als Prinzip dieser Welt in keiner Weise erklären lassen und als der Durchbruch der Verneinung in die Sphäre der Bejahung anzusehen sind." „In der Tatsache dieser moralischen Handlungen liegt das ganze und sichere Evangelium einer besseren Welt, welche durch völlige Aufgebung des egoistischen Willens in unendlicher Annäherung von uns allen erreicht werden wird und uns einem willensfreien Zustande entgegenführt, welcher, nach dem Zustande in den Augenblicken der ästhetischen willensfreien Kontemplation zu urteilen, sich charakterisieren läßt als eine alle Genüsse des Erdenlebens weit hinter sich lassende unaussprechliche Seligkeit."

Diese allzukurze Darstellung der Hauptgedanken der Deussenschen „Elemente" kann als solche nicht mehr leisten, als der völligen Unkenntnis ein wenig zu begegnen, und denen, welche Schopenhauer kennen, Deussens Auffassung seiner Lehre anzudeuten. Im übrigen wäre ich wohl in der Lage, den eigentlichen Gedanken dieser Philosophie in einem einzigen Satze auszusprechen, wie dies Schopenhauer selbst getan hat. Aber je abstrakter und kürzer die Formulierung der Philosophie gefaßt ist, desto intimere Bekanntschaft mit ihr wird beim Leser vorausgesetzt, weshalb man sagen kann, daß eine Philosophie gerade so weit ausführlich dargestellt werden soll, als der Leser, für den man schreibt, imstande ist, ihre Begriffe mit Anschauung zu erfüllen. Doch seltsamerweise ist es nicht einmal Schopenhauers so überaus klarer und stets von neuem an die konkreten Erscheinungen anknüpfender Darstellungsart gelungen, alle Leser zum Verständnis zu zwingen, nicht einmal immer diejenigen, welche ihn zu verstehen glauben, indem sie, durch die Lebendigkeit und Schönheit der Sprache, die Fülle der ihrer Phantasie vorgeführten Bilder, die Klarheit der Gedankenfolge entzückt, eine subjektive Befriedigung empfinden, welche sie fälschlich für das Symptom des wahren Verständnisses halten. Kann somit im Grunde keine Darstellung die allein angemessene, d. h. der Mitteilung, der Übertragung in andere Intellekte allein dienliche sein, so ist es am wenigsten die excerpierende Darstellung der an sich selbst toten Grundbegriffe eines Systems, welche nicht unmittelbar der lebendigen Konception, sondern dem Wunsche aller, es sich bequem zu machen, entspringt. Ich kann daher, um zum Verständnis der Deussenschen Philosophie zu führen, nichts Besseres tun, als auf die Bücher und kleineren Schriften des Autors zu verweisen, noch mehr auf die eigene Beobachtung der kleinen und großen Dinge dieser Wirklichkeit und das tief verborgene, bis unter die Schwelle der Erfahrung und deren Formen reichende Weltgefühl, das jedem in gewissem Grade gegeben ist.

Eine Kritik der Grundbegriffe der Deussenschen Philosophie und des durch sie geleiteten Blickes auf das Weltgeschehen würde ihre innere logische Widerspruchslosigkeit, das Quantum verarbeiteter Erfahrung und die Tiefe und den Umfang der inspirierenden überwirklichen Intuition, sowie das Verhältnis dieser drei Elemente einer jeden Philosophie in der vorliegenden, endlich das Verhältnis zu den Intuitionen, Erfahrungen und Gedanken gegenwärtiger und früherer

Denker zum Gegenstande haben. Dabei würde sich zwar ergeben, daß diese Philosophie mit den Systemen der nachkantischen Philosophie völlig außer Zusammenhang geraten, aus der Hauptentwicklungsreihe der deutschen Philosophie herausgetreten und in eremitischer Einsamkeit, fern vom Markte der Lehrmeinungen und dem Lärm der Diskussionen, ihren Weg verfolgt hat und nun wie der Fremdling aus einer anderen Welt mitten unter uns steht, vom Zeitgeist verkannt und den Zeitgeist nicht kennend, daß sie ferner mit der ungeheuren Zunahme der empirischen Kenntnisse auf naturwissenschaftlichem, psychologischem, soziologischem Gebiete bei weitem nicht gleichen Schritt gehalten hat und vieles, sehr vieles „draußen läßt": aber dafür würde klar zu Tage treten, daß sie, abgesehen von der angesichts der Fülle ihres Inhalts erstaunlichen und mit Leichtigkeit vollkommen zu machenden logischen Konsequenz, eine Tiefe und einen Umfang der ihr zu Grunde liegenden und das Chaos der Erfahrungen ordnenden genialen Intuition aufweist, wie außer der platonischen keine andere Philosophie, darum unter allen bisher geschaffenen Systemen die beste Grundlage bietet zur Organisation des Aggregats der einander so heterogenen empirischen Erkenntnisse und von da aus zur Regelung des praktischen Lebens durch klare Einsichten, endlich durch ein Verhältnis ihrer formenden Elemente, der Intuition, Erfahrung, Gedanken und Worte, zu einander sich auszeichnet, wie es allein dem Wesen der Philosophie als der organisierten Gesamtarbeit der mannigfachen Kräfte des theoretischen, d. h. um der bloßen Erkenntnis willen tätigen menschlichen Intellektes entspricht. Das war neben ihrem materialen Wert, den neuen und wahren philosophischen Gedanken, das größte Verdienst der Schopenhauerschen Philosophie, daß sie in einer bis dahin unerreichten Weise den formalen Forderungen, die an eine als Philosophie auftretende Lehre zu stellen sind, Genüge getan hat, daß in vollendetem Vortrag deutliche Gedanken, in deutlichen Gedanken eine klare Anschauung der ganzen Welt, in dieser endlich ein über die Erfahrung und ihre Formen hinausgehendes geniales Erfassen der letzten Geheimnisse zum Ausdruck kommen, gleichviel welches im einzelnen nun ihre Worte, Gedanken, empirischen Vorstellungen und Intuitionen sind. Und nachdem eine Philosophie erst diese Höhe erreicht hatte, gab es in gerader Fortentwicklung nur die Alternative: entweder das Gewonnene formal noch zu vervollkommnen und für die Methode der empirischen Wissen-

schaften wie zum tieferen Verständnis der früheren Philosophien, als der nach der jetzt erreichten Höhe damals erst strebenden Bemühungen, fruchtbar zu machen, oder es material durch Aufnahme der neuen Erfahrungen und Philosopheme zu erweitern und eine wirklich das Denken der Zeit zusammenfassende Philosophie zu schaffen. Es entsprach der Eigenart Paul Deussens, den ersteren Weg zu gehen. Aber wenn er nun auch scheinbar hinter den Fortschritten seiner Zeitgenossen zurückblieb und, um seine Aufgabe zu erfüllen, zurückbleiben mußte, so gleicht er doch demjenigen, der auf dem allein rechten philosophischen Wege, der steil und mühselig ist, langsam vorwärts kommt, indessen seine Zeitgenossen auf mehr oder weniger parallel laufenden leichteren Straßen ihm rasch vorauseilen, um endlich einzusehen, daß sie sich verlaufen haben und nun zum Ausgangspunkte Kant zurückkehren, von da zu Schopenhauer und Deussen vorwärts gehen und über sie hinausgelangen müssen, damit sie, gleichsam nun erst auf legitime Weise, wirklich dorthin kommen, wo sie bereits zu sein scheinen, aber nicht sind. Anstatt von allen Seiten Kenntnisse zusammenzuraffen und sich beliebigen Meinungen anzuschließen, sobald sie — sie mögen sein, wie sie wollen — von bedeutenden Köpfen mit bewundernswerter Energie und Fähigkeit verfochten werden, wird es stets wertvoller sein, derjenigen Entwicklungslinie zu folgen, welche der organisierten Gesamttätigkeit des menschlichen Bewußtseins, d. i. der Philosophie entspricht, also es bei aller Tiefe an der klaren Ordnung der Empirie, bei aller Fülle der Erfahrungen an deutlichen, möglichst konkreten Begriffen, bei aller Mannigfaltigkeit der Begriffe am adäquaten, wohlgegliederten Ausdruck nicht fehlen zu lassen. Stehen dann wenigstens die Erfahrungen der allgemeinen Bildung der Zeit dem Denker zur Verfügung, so wird er, als echter Popularphilosoph, für die Philosophie mehr bedeuten als selbst tiefsinnigere, aber weniger von der Wirklichkeit wissende oder minder deutlich denkende oder unlesbar stilisierende Kollegen, als jene anderen über eine viel größere Realkenntnis verfügenden, an Tiefe, Gedankenklarheit und Ausdruck jedoch hinter ihm zurückstehenden Gelehrten, als selbst logisch feiner analysierende und konsequenter schließende, im übrigen aber gehaltlose und fade schreibende Rationalisten, als ferner blendende Künstler des Wortes, denen alles oder manches andere des Geforderten fehlt und die ihre Phantasie der klangreichen, schöngeistigen Rede supponieren, als

alle endlich, denen bei der glänzendsten Begabung mit allen oder manchen der geforderten Fähigkeiten die rechte Verbindung zwischen diesen, die philosophische Organisation ihres Bewußtseins abgeht. Sie alle tragen zur Philosophie nur bei — er aber philosophiert, gleichviel, wieviel er „draußen lassen" muß, gleichviel, ob er ein großes oder geringes Quantum philosophischer Produktion zu Tage fördert. Und diese Bedeutung kommt Paul Deussen zu.

Es wurde bereits gesagt, daß Deussen den Weg der inneren Vervollkommnung des Schopenhauerschen Systems, der Anwendung seiner Grundsätze auf die Methode der empirischen Wissenschaft und der Aufschließung fremder Gedankenwelten durch die eigene gegangen ist. Wir werden seinen Lebenslauf unter diesem Gesichtspunkt verfolgen.

Am 7. Januar 1845 zu Oberdreis (Kreis Neuwied) als einer der Söhne des Pastors geboren, stand er früh unter dem Einfluß der metaphysischen, nämlich religiösen Richtung des elterlichen Hauses, und alle schwer, aber noch rechtzeitig errungene Freiheit von der Engigkeit theologischer Begriffe hat ihn nicht nur das tiefere Verständnis der hinter den christlichen Dogmen stehenden Einsichten erst gewinnen, sondern darüber hinaus ihn eine philosophisch, vielleicht nicht immer zu rechtfertigende persönliche Neigung für die Gedankenwelt des Christentums und der primitiven, aber unvergleichlich innigen und allüberall den Anfang der Philosophie bildenden Metaphysik der Religionen überhaupt sich weiter bewahren lassen. Der Unterricht im Elternhause und die Gymnasialzeit in Elberfeld (1857—1859) und besonders in Schulpforta (1859—1864) erzog ihn zu einer vielleicht einseitig humanistischen, aber darum außerordentlich gediegenen Bildung und erweckte in ihm ein unmittelbares Verständnis und freudige Begeisterung für das klassische Altertum, an das er nicht, wie es heute geschieht, von außen herantreten, sondern in dem er sich geistig zu Hause fühlen lernte. Auch brachte sie ihm die unersetzliche Freundschaft mit Nietzsche, über welche er uns einen zur Beurteilung beider Beteiligten, ihres Lebens, ihres Charakters und ihrer Werke sehr schätzenswerten Bericht geschenkt hat in den „Erinnerungen an Friedrich Nietzsche" (Leipzig 1901), und welcher vor allem wohl die schöne, klare, plastische Form seiner Darstellung, sodann die für sein Leben so entscheidende Berührung mit Schopenhauers Philosophie zu verdanken ist. Es ist interessant, aus diesem Buche zu erfahren,

daß Deussen als Student (1864—1868) schon früh sich dem Sanskrit zuwandte, daß er mit Platon sich sehr eingehend beschäftigte (seine Doktordissertation war „Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina", Bonn 1869, jetzt bei Brockhaus), daß er dann, nachdem ihn Schopenhauer zuerst nicht zu fesseln vermocht hatte, durch Kant auf ihn zurückgeführt wurde, und, wie er in dem Büchlein „Berühmte Autoren des Verlages Brockhaus" sagt, „in dem Studium der kantisch-schopenhauerschen Philosophie, verbunden mit dem der Heiligen Schrift, die bleibende Grundlage meiner Weltanschauung fand" (1869—1872). Im Jahre 1873 faßte er als Privatdozent in Genf den Entschluß, seine Liebe zur Philosophie mit der zum Sanskrit derart zu verbinden, daß er, wie er im selben Büchlein sagt, „die Kraft der besten Jahre der Bearbeitung der indischen Philosophie widmete, und dieser Entschluß erweiterte sich bald dahin, als eigentliche Lebensaufgabe die Ausarbeitung einer die Gedanken der Philosophen überall an der Natur selbst prüfenden und nach ihrem wahren Werte würdigenden Allgemeinen Geschichte der Philosophie zu unternehmen", deren drei erste Abteilungen er für die indische, die drei weiteren für die europäische Philosophie bestimmte. Wie dann in den Jahren 1875—1879, in denen er als Privatdozent an der Aachener Technischen Hochschule lehrte, aus seinen Vorträgen die „Elemente der Metaphysik" im Jahre 1877 als „das eigentliche Lehrprogramm" seines Lebens hervorgingen, so waren es diese, neben den anderen Philosophen vor allem durch Schopenhauer und den Schopenhauerschen Kant beeinflußten, ja im Grunde, bei aller Selbständigkeit des Philosophierens aus unmittelbaren Erfahrungen und Intuitionen, nichts als eine Klärung der Schopenhauerschen Lehre unter Einfügung der ihr verwandten Sätze Kants, Platons und der Inder darstellenden Gedanken, welche, ganz abgesehen von dem lebendigen Sichhineinversetzen in den Geist der früheren Philosophen und dem gründlichen Studium des von ihnen und über sie Überlieferten, ihm nunmehr den Maßstab für deren Wert, den Schlüssel zu ihren oft hinter undeutlichen Worten und Begriffen verborgenen Meinungen abgab. So wurde Deussen aus eigener Natur und mit völliger Selbständigkeit und Freiheit Schopenhauers Schüler: er erwarb sich diese Stellung nicht durch „Lernen", sondern durch eigenes Philosophieren und kann die Sätze seines Lehrprogramms als sein geistiges Eigentum betrachten, da er sie gleichsam zum zweiten Male koncipierte. Nur diese tief in der Kraft seiner eigenen Erkennt-

nis wurzelnde Originalität, der es sozusagen bloß accidentell ist, daß sie mit Schopenhauers Weltauffassung sich deckt, gibt Deussen den Mut und die Fähigkeit, bei aller Verehrung für den Meister, ihm mit unbefangener Kritik gegenüberzutreten. Deussen lernte von Schopenhauer nicht eine Philosophie, sondern das Philosophieren, die wahre Methode, und wo er die Begriffe seines Lehrers erweitert und korrigiert, geschieht es gleichsam aus dessen Geiste heraus, aber nicht künstlich durch mühsames Sichhineinversetzen, sondern unmittelbar aus der Gleichartigkeit des intellektuellen Charakters, der in beiden Philosophen in der Anknüpfung an die lebendige Wirklichkeit, wie sie einem allgemein gebildeten Bewußtsein vorschwebt, in dem bis zu den platonischen Ideen, dem all-einen Willen und dem Mysterium der Erlösung hinabreichenden Tiefsinn, sowie der ungemeinen Deutlichkeit der allerdings nur bis zu einem gewissen Grade verfeinerten Begriffe und der unvergleichlichen Kraft und Schönheit der Worte, endlich in der dem philosophischen Erkennen allein angemessenen Verbindung dieser Elemente miteinander zum Ausdruck kommt. Bis auf wenige Punkte sind daher Deussens Neuerungen durchweg Verbesserungen und Fortschritte, vor allem seine in den letzten Jahren ganz entschieden hervortretende Ansicht, daß das Subjekt als Träger der Objektenwelt nicht das empirische, sondern das transscendentale Bewußtsein sei, d. h. nicht der in der Erscheinungswelt selbst als ein Teil von ihr auftretende individuelle Intellekt, sondern dasjenige, dessen bloße Erscheinungen alle in der Wirklichkeit existierenden Intellekte sind. Die erste Frucht seiner von 1873 an durch 35 Jahre währenden indischen Studien war das 1887 beendete Werk „System des Vedânta" nebst der Übersetzung der „Sûtras des Vedânta"; später entstanden nach und nach die Übersetzungen der „Sechzig Upanishads" und der „Vier philosophischen Texte des Mahâbhâratam und im selben Zeitraum von 1887—1908 die der Hymnenzeit, Upanishadzeit und nachvedischen Philosophie der Inder gewidmeten drei ersten Abteilungen seiner „Allgemeinen Geschichte der Philosophie". Eine kritische Beurteilung dieser ganz außerordentlichen Leistungen muß ich besseren Kennern der hier betretenen Gebiete überlassen. Aber so viel scheint man behaupten zu können, und ein gelehrter junger Inder bestätigte es mir, daß Deussens Auffassung der indischen Philosophie im wesentlichen so treffend wie keine andere ist. Deussen hat Recht, wenn er von sich sagt, daß er die erstmalige Gesamt-

darstellung der indischen Philosophie sogleich auf eine Höhe der Betrachtung erhob, von welcher keine mikrologische Spezialforschung künftiger Zeiten imstande sein wird, sie wieder herabzuziehen. Und diese Betrachtung ist eben nach Methode und Maßstab diejenige seines „Lehrprogramms". Inzwischen wurde er 1881 Privatdozent an der Universität Berlin, 1887 daselbst außerordentlicher Professor und 1889 Ordinarius der Philosophie an der Universität Kiel, allmählich — zunehmend mit der Entfernung von seinem Wirkungskreis — mehr und mehr mit Anerkennung, Titel, Orden, Ernennungen geehrt, und doch auch heute noch, trotz seiner wachsenden Popularität bei weitem nicht so berühmt wie manche andere seiner Amtskollegen. Im Jahre 1911 erschien in Fortsetzung seiner Geschichte der Philosophie die „Philosophie der Griechen", 1913 die „Philosophie der Bibel", zwei durchaus selbständige Darstellungen, welche in Deussens klarer Weise manche neuen historischen Behauptungen und viele originelle Deutungen und überraschende Beurteilungen der uns zwar bekannten, aber bisher von ganz verschiedenen Wissenschaften behandelten Gegenstände enthalten. Die „Philosophie des Mittelalters", bereits unter der Presse, und die „Neuere Philosophie" harren des Erscheinens, womit Deussen sein Lebenswerk als beendet ansieht. Im Jahre 1916 aber trat der Verlag R. Piper & Co. in München an Deussen mit dem erfreulichen Wunsche heran, eine allen Ansprüchen der Wissenschaft und des Geschmacks genügende, dabei doch zum Studium und Hausgebrauch geeignete und des Philosophen würdige, pietätvolle Ausgabe von Schopenhauers Werken zu veranstalten. Trotz seiner Überbürdung mit eigenen Arbeiten und Amtspflichten ging Deussen freudig darauf ein, und so konnten bereits 1911 die ersten der vierzehn geplanten Bände erscheinen. Bis jetzt sind die Werke des Philosophen außer der Farbenlehre vollständig, von seinem zum größten Teil noch unveröffentlichten Nachlaß die bisher nur in Bruchstücken bekannten Vorlesungen publiziert. Und als ein weiteres Ereignis im selben Sinne ist die im Jahre 1911 durch Deussen erfolgte Gründung der Schopenhauergesellschaft zu begrüßen, die heute bereits über 400 Mitglieder zählt, auf den vom Geiste herzlicher Freundschaftlichkeit getragenen Generalversammlungen manch wertvolle Bekanntschaften vermittelt, in ihren Jahrbüchern viele für die Fortbildung der Schopenhauerschen Philosophie, die Kenntnis ihrer Geschichte und die Biographie ihres Urhebers wichtige Aufsätze, Bilder, Faksimilia herausgibt, und in einem

Archiv sämtliche Ausgaben der Schopenhauerschen Werke und die ganze Schopenhauerliteratur zu sammeln bestrebt ist, vielleicht auch allmählich durch innere Organisation zu bedeutenderen Leistungen gelangt und eine große Schopenhauersche Schule im antiken Sinne begründet. So kehrt Deussen im Alter zum Ausgangspunkt seiner philosophischen Entwicklung zurück, nicht mehr, um zu lernen, sondern, um zu lehren, und zwar über seinen akademischen Wirkungskreis hinaus.

Mit Befriedigung darf der Jubilar auf sein Lebenswerk zurückblicken. Aber der rüstige Mann kennt keine Ermüdung; mit Eifer sagte er mir einmal: „Wäre ich jung, könnte ich noch einmal beginnen, ich würde Naturwissenschaften studieren.“ Und eine Hoffnung vor allem hegt er unentwegt, die Hoffnung, daß einst Friede geschlossen werde zwischen der Religion und der Philosophie, nicht bloß ein äußerer der gegenseitigen Toleranz und Ignorierung, sondern ein innerer der wahren Versöhnung, ja Verschmelzung. Man mag mit Deussens Meinung hier nicht in allen Stücken einverstanden sein, sofern er die Philosophie durch kirchliche Dogmatisierung festzulegen und damit wiederum wie im Mittelalter ihre Entwicklung zu hemmen scheint, aber darin wird er hoffentlich Recht behalten, daß die Kirche, mit ihren alten Dogmen und Texten der Gedankenwelt der Gegenwart völlig entfremdet, sich nicht bloß wie heute vor Kant, dem Alleszermalmer, und mit Kant, dem Kritiker der Praktischen Vernunft, durch Flucht in die bloße Praxis retten, sondern auch, dem Geiste gebend, was des Geistes ist, sich um neue Dogmatisierung ihrer tiefen Einsichten bemühen wird. Und dabei kann und wird sie von zwei Männern vor allen anderen sich Gedanken borgen, von Schopenhauer, der den denkenden Menschen der Gegenwart das eigentliche Geheimnis des Christentums neu erschloß, und von Deussen, der durch jenen die Religion sich wiedergegeben fühlte und mit seinen Werken, insbesondere seiner „Philosophie der Bibel“, bereits bewußt und mit geklärten Anschauungen in das Gebiet der Theologie hinübergriff.

X.

Die Frage nach dem Seelendualismus bei Augustinus.

Von

Dr. Kratzer, Regensburg.

Für Augustinus ist es unmöglich, sich die Erkenntnis mit einem allgemeinen und allgemein gültigen Charakter einzig auf Grund physisch-psychischer Organisation des Menschen und der Mitwirkung der gegenständlichen Welt zu erklären: er bedarf dazu eines transzendenten Faktors, der objektiven Wahrheit, der die Seele zugewandt, von der sie berührt und erleuchtet wird, in deren Lichte sie erkennt. Augustinus, in dessen gegenständlich gerichtetem Denken bloße Beziehungen zu Hypostasen werden, und unter dem Einfluß der neuplatonischen Seelenlehre stehend, scheint für diese Verbindung der Seele mit der Wahrheit ein eigenes Vermögen konstatieren zu wollen, mit einem kontemplativen Charakter, das eigens dem Menschen gegeben ist, Gott zu schauen und das den Charakter der Unsterblichkeit hat (De Trin. V, 1, 2; XV, 15, 25), zu dem der Mensch über seine wandelbare Natur hinaus vordringen muß, um zur Wahrheit zu gelangen (Conf. VII, 10, 23). Das Bewußtsein dieser Doppelseite der Seele hat Augustinus selbst dazu geführt, im Menschen Seele und Geist von einander zu unterscheiden, und beide dem Körper gegenüberzusetzen. Drei Dinge sind es, aus denen der Mensch besteht, Spiritus anima und corpus, wenn er auch Seele und Geist wieder zusammenfallen läßt, quae rursus duo dicuntur quia saepe anima cum spiritu dicuntur. (Cf. De an et eius orig. 4, 13; De Civ. Dei XI, 27.) Augustinus unterscheidet klar und bestimmt zwischen intellektueller und spiritueller Seele und läßt erstere mit der mens, der ratio, intellectus als dem eigentlichen Bestandteile des Menschen, in dem er das Tier überragt, wesentlich zusammenfallen (quaest; de Ord. II, 5, 17; de Trin. XIV, 16, 22.)

Ein weiteres Moment für die Annahme einer Scheidung von Seele und Geist bzw. einer Trichotomie des Menschen kann gefunden werden in De Gen. ad. Lit. XII, 6, 15: tria genera visionum occurrunt: unum per oculos, quibus ipsae literae videntur; alterum per spiritum hominis, quo proximus et absens cogitatur; tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur, und ibid. 7, 16: primum ergo appellamus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur. Secundum spiritale, quidquid enim corpus non est, et tamen aliquid est, jam recte spiritus dicitur; et ubique non est corpus, quamquis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus, quo cernitur. Tertium vero intellectuale a intellectu; quia mentale a mente (ibid. XII, 12, 25f; 23, 49ff.), wonach Augustinus drei Erkenntnisarten angibt und sie auf ebensoviele Prinzipien zurückführt.

Storz (Die Philosophie des hl. Augustinus, Freiburg 1882), der in seinem Buche meint, daß Augustinus bisweilen von Körper, Seele und Geist in trichotomistischen Sinne spricht, will mit der Polemik Augustins gegen dem Seelendualismus der Manichäer den Dualismus im Menschen bewiesen haben. Doch bekämpft Augustinus die Manichäische Lehre unter ethischen nicht erkenntnistheoretischem Gesichtspunkt. Eine Stelle aus De an. et eius orig., die Storz gleichfalls anführt und wo gesagt ist, daß mit dem spiritus auch die anima aus dem Körper fliehe, findet ihre Erklärung in De fide et symb. 10, 23 (cf. De Civ. Dei X, 27), wo es heißt, daß Seele und Geist oft unter einem gemeinsamen Namen zusammengefaßt werden. Insofern kann in Augustinus, wenn wir von seinen Ausführungen in De Trin. X, 11, 18 noch absehen wollen, auch die Grundlage für die spätere scholastische Ausdeutung im Sinne einer Mehrheit von Funktionen eines einheitlichen Lebensprinzipes gefunden werden. Unser Denker folgt der traditionellen kirchlichen Lehre, wie auch der Gegenstand bei dessen Betrachtung die zuletzt angeführten Stellen niedergeschrieben wurden, ein ethisch-religiöser ist. Klare präzise Fassung der Begriffe aber, wie die weitere Erörterung noch zeigen wird, sowie die historische Abhängigkeit Augustins sprechen mehr für die Annahme eines seelischen Dualismus. Doch können die diesbezüglichen Äußerungen nicht restlos in diesem Sinne gedeutet werden. Dagegen steht die kirchliche Lehre, die Augustinus jederzeit festhalten will, und vor allem die Unklarheit seiner Terminologie. Es finden sich Stellen bei unserem

Denker, wo eine Dreiheit von die menschliche Wesenheit konstituierenden Elementen behauptet wird, was auch Theodor Gangauf (Die metaphys. Psychologie des heil. Augustinus, Augsburg 1852) zugibt, wenn er schreibt: es mangelt nicht an Stellen, worin er eine Dreiheit behauptet, den Geist sonach von der Seele unterscheidet. Und derselben Auffassung pflichtet H. Ritter (Geschichte der Philosophie, Band IV. Hamburg 1829—1853 bei, der aus der Allgemeinheit der Vernunft im Sinne der den individuellen Vernunftwesen wohl zugänglichen aber transzendenten Wahrheit eine Zweiheit des Seelenprinzips behauptet, indem er die Wahrheit als Hypostase mit der Seele verbunden betrachtet. Was jedoch an der bedingungslosen Konstatierung eines seelischen Dualismus hindert, ist, daß Augustinus Geist und Seele unter dem einheitlichen Begriff anima zusammenfaßt und nur von einer Seele, die einer oberen und unteren Welt zugewandt sei, spricht, ferner eine genauere Untersuchung über das Verhältnis von Seele und Geist, vorausgesetzt, daß dieser Dualismus ihm restlos zuzusprechen ist, nicht gemacht hat, wenn nicht seine Darstellungen vom übernatürlichen Lichte und dessen Beziehung zur Seele in diesem Sinne zu deuten sind. Und unter diesem Gesichtspunkt fehlt es auch nicht an Erklärungen, in welchem die Unterschiede in der Psyche auf bloße Tätigkeitsunterschiede zurückgeführt werden. Dieser Auffassung tritt H. Siebeck (Geschichte der Psychologie, I. Teil; Gotha 1880) bei, und neuestens A. Schneider (Die Psychologie in Alberts des Großen, nach den Quellen dargestellt, I. Teil [Beitr. z. Geschichte der Philos. des Mittelalters, herausgeg. von Cl. Baeumker und G. v. Hertling, Bd. IV Heft 5. Münster 1903]); was jedoch die Beweisstellen bei Siebeck betrifft, so ist betreffend quaest. 7 zu bemerken, daß es bei Augustinus sich hier nicht um mehr als eine Bestimmung des Seelenbegriffes handelt, der bald in einem weiteren, bald in einem engeren Sinne gefaßt ist: das gleiche gilt für De Gen. ad. Lit. VIII. 21, 40: anima hoc est spiritus creatus, wonach er anima mit spiritus identifiziert, welche Stelle dann näherhin erklärt wird in ibid. XII, 7, 18: dicitur etiam spiritus anima, sive pecoris sive hominis; .... dicitur spiritus et ipsa mens rationalis, ubi est quidam tamquam oculus animae, ad quem pertinet imago et agnitio Dei.

Die Schwierigkeiten, das können wir schon jetzt sagen, die sich in der Erklärung des plotinischen Seelenbegriffes ergeben, finden sich

auch in der Erklärung des Begriffes der augustinischen mens. Die Bestimmungen, die Plotin vom Nous schlechthin, dann auch, weil in der Seele wohnend und mit der Seele in Einheit gedacht, von der höheren Seele dem Ich macht, und die Ed. Zeller (Die Philosophie der Griechen, II. Teil; Leipzig 1892) in folgenden Worten gibt: „Der Form nach ist der Nous nicht discursives, sondern kontemplatives Denken, Schauung; dem Inhalte nach Erfassen seines Inhaltes. Er ist reine vollendete Tätigkeit, die Objekt, Subjekt und gegenseitige Beziehung in sich schließt. Daher immer aktuelle Präsenz alles Wissensinhaltes, lauter Gegenwart ohne Vergangenheit und Zukunft", gelten auch für den Begriff der mens und deren besonderer Bestimmung als intellectus. Diese mens nun, wie sie Augustinus kennt, ist nicht bloß Prinzip, sondern auch Quelle unseres Wissens; wir wissen nur durch den Geist und wissen nur, was in unserem Geiste sich findet (De Trin XIV, 6, 8). Er ist nicht die Seele selbst, sondern das auszeichnende Merkmal in der Seele (ibid. XV, 7, 11) und bestimmt diesen Begriff näherhin als intelligentia rationalis schlechthin, sieht aber in letzterer dann auch eine besondere Qualität der mens, eine ihr eigentümliche Proprietät, welcher die Tiere entbehren (ibid. X, 5, 7; 8, 11; XV, 1, 1). Diese propria mentis, die sich für Augustinus als die intelligentia rationalis ausweist, bezeichnet er De Civ. Dei VIII, 6 dann näherhin als conspectus mentis und bezieht sie auf die Gegenstände, auf die sich das intelligere erstreckt, auf die intellgibilia, die durch das Schauen des Geistes erkannt werden: intelligibilia dicimus quae conspectu mentis intelligi possunt. Hat nun Augustinus, wie vorher dargelegt, sich dahin ausgesprochen, daß nur das Wahre gewußt werden kann, so bestimmt er jetzt dieses Wahre genau als das Objekt der intellektuellen Funktion des Geistes, wenn er in quaest 54 erklärt, quod enim intelligitur verum est. In der intellektuellen Schauung kann man nicht getäuscht werden; denn entweder erkennt den nicht, der anders vermutet als es in Wirklichkeit ist, oder aber er erkennt, und dann kann das Erkannte nur wahr sein. (De Gen. ad. Lit. XII, 14, 29; 25, 52.)

Diese Bestimmung des intelligere ist ein Fundamentalbegriff in der Philosophie Augustins, im Zusammenhang stehend mit dem Grundprinzip derselben, dem Prinzip der Selbstgewißheit des Geistes. Sei es nun, daß Augustinus aus dem bezeichneten Tatbestand erst den Begriff des intelligere abgeleitet und auf alle Gegenstände an-

gewandt hat, die mit der gleichen Unwandelbarkeit und Sicherheit des Wissens ihm gegenübertreten wie der eigene Geist im Bewußtsein, oder aber den Begriff desselben in historischer Abhängigkeit von der Selbstschau des plotinischen Nus genommen hat, jedenfalls steht fest, daß Augustinus ihn für die Selbsterkenntnis des Geistes braucht, wenn er die Stelle de Gen. ad Lit. XII, 10, 21: mens quippe non videtur nisi mente umschreibt mit den Worten: ibid 24, 50: quo enim alio modo ipse intellectus nisi intelligendo conspicitur? und parallel zu dieser Stelle De Trin XIV, 6, 8 beifügt: mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum, et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur et intelligendo cognoscitur. Augustinus hat damit zugleich einen anderen, mit dem Begriff der mens identischen Begriff gewonnen, den Begriff des intellectus, den er ganz in Übereinstimmung mit De Trin. XIV, 6, 8 in solil I, 6, 13 folgendermaßen bestimmt: ipsa autem visio intellectus est ille, qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili quorum detracto quolibet videri nihil potest. Wir sehen, wie in Augustinus dieser Begriff schon von Anfang an feststand und doch in seiner späteren Zeit Geltung hatte. Indem die mens sich erkennt im Denken oder denkend sich erfaßt, macht sie sich zum intelligiblen Objekt und Subjekt des Erkennens zugleich: es ist der Intellekt Produkt des Selbstdenken des Geistes, das auf sich selbst reflektierte Denken, in dem es keinen Irrtum gibt, und die Tätigkeit des intelligere dessen irrtumsloses Denken. Der Intellekt ist also das kontemplative Element, in dem der Geist sich selbst unmittelbar erfaßt, um in dieser Selbsterkenntnis die Normen für sein Denken und Handeln zu finden.

Zu dem soeben angegebenen Problem, ob Augustinus einen seelischen Dualismus, den einige Historiker in seinen Lehren finden, behaupte oder nicht, mögen noch folgende Ausführungen gegeben werden. Nach A. Schneider: Die Psychologie Albert des Großen kennt Augustinus nur eine einheitliche Seele mit graduell verschiedenen Tätigkeitsweisen, die die metaphysische Wesenheit der Seelensubstanz nicht spalten; diese Auffassung gibt den Gedanken Augustins wieder, insofern unser Denker von der mens im generellen Sinne spricht und deren Funktionen aufzeigt, als Funktionen eines Prinzips, das das Wesen des Menschen konstituiere (De Trin. XII, 3, 3: et sicut una

caro est duorum in masculo et femina, sic intellectum nostrum et actionem, vel consilium et executionem, vel rationem et apetitum rationalem, vel si quo alio modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur: et quemadmodum de illis dictum est: erunt duo in carne una sic de his dici possit, duo in mente una), das mit seiner Funktion eine Einheit darstelle (ibid. 4.4: cum igitur disserimus nec eam in hac duo quae commemoravi, nisi per officia geminamus: X, 11, 18: haec igitur tria memoria intelligentia voluntas, quoniam non sunt tres vitae sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substatiae sunt, sed una substantia). Die vollständigste Zurückführung der seelischen Tätigkeiten auf ein einheitliches Sein, in dem die einzelnen Tätigkeiten sich einander durchdringen, erfahren wir überall da, wo die einzelne Tätigkeit gleichsam als das Subjekt der übrigen erscheint: ibid. XV, 22, 42 et quando in memoria mea cogitando invenio jam me intelligere, jam me amare aliquid, qui intellectus et amor ibi erant et ante quam inde cogitarem, intellectum meum et amorem meum invenio in memoria mea, quo ego intelligo, ego amo, non ipsa. Item quando cogitatio memor est et vult redire ad ea quae in memoria reliquerat, eaque intellecta conspicere atque intus dicere, mea memoria memor est et mea vult voluntate non sua. Ipse quoque amor meus cum memi nit atque intelligit quid appetere debeat, quid vitare per meam non per suam memoriam memi nit; et per intelligentiam meam, non per suam, quidquid intelligenter amat, intelligit. Quod breviter dici potest: ego per omnia illa tria memini, ego intelligo, ego dilligo, qui nec memoria sum nec intelligentia nec dilectio, sed haec habeo.

Augustinus läßt sinnliche und geistige Sphäre mit einander verschmelzen und gewinnt durch die Betonung einer Substanz ein Persönlichkeitsich, einen Mittelpunkt des individuellen Lebens. Doch fällt ihm diese Einheit wieder auseinander, sobald er seinen dogmatischen Standpunkt vergißt, und das Persönlichkeitsproblem unter dem Gesichtspunkt betrachtet, in welchem Verhältnis die Seele zur transzendenten oder auch immanenten Wahrheit stehe. In dieser Betrachtungsweise erlangt die mens widerspruchsvolle Bestimmungen. Ich stelle hier einige Stellen einander gegenüber, nachdem vorausgeschickt ist, De Gen ad Lit. III, 20, 30: id autem est ipsa ratio vel mens vel intelligentia vel si quo alio vocabulo commodius appellatur: De Trin. IX, 6, 9: sed cum se ipsam novit humana

mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat. quaest. 45: mens enim humana de visibilibus judicans potest agnoscere omnibus visibilibus se ipsam esse meliorem quae tamen cum etiam se propter defectum profectumque in sapientia fatetur esse mutabilem, invenit supra se esse incommutabilem veritatem. De immort an 2,2: est autem ista ratio immutabilis: igitur ratio est. De Trin. IX, 6, 9: nach den bereits zitierten Worten fährt Augustinus fort: aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens: aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intelligat hoc aut illud, an non intelligat, utrum velit an nolit hoc aut illud credo; cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo. Unde manifestum est aliunde unumquemque videre in se, quod sibi alius dicenti credat, non tamen videat; aliud autem in ipsa veritate, quod alius quoque possit intueri: quorum alterum mutari per tempora, alterum incommutabili aeternitate consistere, neque enim oculis corporis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam: sed intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Ep. 14, 4: ita quilibet homo una ratione qua homo intelligitur factus est. At ut populus fiat, quamquis, et ipsa una ratio non tamen hominis ratio sed hominum. Die in diesen Stellen niedergelegten Gedanken stehen in vollständiger Übereinstimmung mit der Lehre Augustins, daß die mens in ihrer Substanz sich ganz erkenne, in der Selbsterkenntnis aber von der Welt der Erfahrung abhängig sei. Augustinus unterscheidet deutlich zwischen einem wandelbaren dem Wechsel unterworfenen, und einem unwandelbaren Element in der menschlichen Psyche, zwischen der individuell bestimmten Vernunft, die in ihrem Inhalte, in ihrer Betätigung der Erfahrungswelt unterliegt, und der Vernunft schlechthin, die einerseits zum Inhalt die Idee des Menschen hat, bzw. selbst ist, deren Inhalte anderseits die intelligiblen Wesenheiten sind, in denen der Mensch unmittelbar die eigentümliche Natur des Geistes mit all den Bestimmungen und allgemeinen Eigenschaften, die ihm zukommen, erfaßt. Nicht durch die leiblichen Augen oder durch einen Analogieschluß zu unserem Geiste gewinnen wir Kenntnis des Geistes, sei es eines individuellen Geistes, der neben seiner all-

gemeinen Natur auch individuell noch näher determiniert ist, sei es der allgemeinen Menschenidee, sondern nur durch unmittelbares Hineinschauen in die ewige Wahrheit, in der dann nicht der einzelne Geist erkannt wird in seinem empirischen Sein und seinen Qualitäten, sondern die Menschheitsidee, so wie sie im individuellen Menschen zur Ausgestaltung gelangen soll. In ersterer Beziehung ist die mens wandelbar, in letzterer unwandelbar. Zu diesen eben dargelegten Gedanken verhält sich die Forderung Augustins, die Wahrheit in der Seele zu suchen, dabei aber über die wandelbare Vernunft hinauszugehen als notwendige Folgerung (cf. Conf. X, 24, 34 ff.: De doc. christ. I, 8, 8f; de l. arb. II, 12, 34; de v. rel. 39, 72: noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris transcende et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo enim pervenit omnis bonus ratiocinator nisi ad veritatem?)

Die vorwürfige Frage nach den Beziehungen zwischen Wahrheit oder Vernunft und Seele läßt sich nach dem bisherigen schwer beantworten. Der in de immort. an. und in den Soliloquien entwickelte Gedanke von der untrennbaren Verbindung der unwandelbaren Vernunft mit der Seele, wodurch diese selbst unveränderlich und unsterblich wird. (Anm. Es ist unschwer ersichtlich, daß Augustinus unter dem Begriff der incommutabilis ratio der objektive Seinsgrund der Dinge vorschwebt. Doch vermag unser Denker für diesen Begriff die ontologische Form nicht beizubehalten, da er die Dinge nicht zu denken vermag ohne stete Beziehung zur göttlichen ratio, zum göttlichen Denken und Wissen, in dem sie seinen Fortbestand haben, und geht zu einer psychologischen Fassung der Vernunft über, was er um so leichter unter der Voraussetzung vermag, daß der Logos diese rationes der Seele offenbare), in der die Wahrheit zu suchen sei, widerstreitet der in de v. rel 39, 72 aufgestellten Forderung, in der Suche nach der Wahrheit über sein eigenes Ich der veränderlichen Vernunft hinauszugehen und zur ungeschaffenen Wahrheit zurückzukehren. Die Lösung dieser Frage wäre für Augustinus um so dringender, da durch sie die Unsterblichkeit der Seele bedingt ist: es ist nicht ersichtlich, wo die Wahrheit ihren Sitz haben soll, wenn nicht in der veränderlichen Seele, da ja ihre Unveränderlich und damit Unsterblichkeit erst auf die Verbindung mit der unveränderlichen

Wahrheit zurückzuführen ist und ein zweites ewiges Prinzip nicht angenommen werden soll.

Ich verweise bezüglich dieses Fragegegenstandes auf die Auffassung Ritters, welche aus den Ausführungen Augustins über die Vernunft als einem System von allgemeinen Normen und Gesetzen, das über allen Menschen waltet und auch der Einzelnvernunft gegenüber als transzendentes Sein aufgefaßt wird (De l. arb. II, 8, 20) für einen Dichotomismus der Seele eintritt. Augustinus spricht in diesem Zusammenhange wohl von der ratio als einem objektiven Sein im Sinne allgemeiner Wahrheiten, die unabhängig von zeitlichen Bestimmungen und der sinnlichen Wahrnehmung unwandelbare Gültigkeit haben, und, weil über der Einzelvernunft erhaben, Gemeingut aller Vernunftwesen sein kann: ethische Werte setzt hierbei Augustinus in die gleiche Ordnung mit den allgemeinen theoretischen (ibid. II, 10. 29, 8, 24ff.), und läßt sie zu einer Einheit für den Menschen verschmelzen, wie sie auch in der Einheit der Wahrheit erkannt werden. In der Erklärung der Wirksamkeit dieser Wahrheit gegenüber den erkennenden Wesen geht Augustinus bereits zu einer subjektiven Fassung des Wahrheitsprinzipes über: es erlangt neben dem objektiven Charakter subjektive Bedeutung, da es, wenn auch allen zukommend (publicum) doch den Einzelnen angehört und im Innern der Seele des Individuums wirksam ist; und doch soll es sich nicht mit dieser in Einheit verbinden (ibid. II, 12, 33: ... sed omnibus incommutabilia vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se prebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit?) Diese Erkenntnisquelle steht über der veränderlichen mens des Einzelnen, weil selbst unveränderlich und unwandelbar.

Die schon angegebene subjektive Wendung wird vollzogen in De immort an. II, 2, wo sie im Menschen als unwandelbares Element dem wandelbaren Körper gegenübergesetzt wird. Mutabile est autem corpus humanum, et immutabilis ratio. Mutabile est enim omne quod semper eodem modo non est. Et semper eodem modo est, duo et quattuor et sex Item semper eodem modo est, quod est, quod quattuor habent duo et duo. Hoc autem non habent duo: duo igitur quattuor non sunt. Est autem ista ratio immutabilis: igitur ratio est. Diese unmittelbare Beziehung von ratio im objektiven und subjektivem

Sinne ist klar ausgesprochen de Ord, II, 19, 50. wo Augustinus, wie in der oben zitierten Stelle aus der Verbindung der „ratio" mit der „ratio" die Unsterblichkeit begründen will: an ratio non est immortalis? Sed unum ad duo, vel duo ad quattuor, verissima ratio est. Nec magis heri fuit ista ratio vera quam hodie: nec magis cras aut post annum erit vera: nec si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse. Ista enim semper talis est; mundus autem iste nec heri habuit, nec cras habebit, quod habet hodie, nec hodierno ipso die, vel spatio unius horae eodem loco solem habuit: ita cum in eo nihil manet, nihil vel parvo spatio temporis habet eodem modo. Igitur si immortalis est ratio, et ego, qui ista omnia vel discerno vel connecto ratio sum: illud quo mortale appellor non est meum. Subjektivität ist bei Augustinus Objektivität, weil die Vernunft im ausgezeichneten Sinn, bzw. die ewige Wahrheit nie eine einheitliche Natur mit dem Menschen bildet im Sinne einer metaphysischen Einheit, wie die oben gemachten Ausführungen zeigen, wenn er auch in der letztgenannten Stelle das spezifisch Menschliche in dem unwandelbaren Element des Menschen findet.

Die vortrefflichen Ausführungen, die H. Siebeck über die Erkenntnislehre Platos macht, wenn er nach Bestimmung der Ideen als objektive Wahrheit und Urgrund alles Seins und zugleich als subjektives Bewußtseinskorrelat in den Begriffen, das Resultat seiner Untersuchung in folgende Worte kleidet: „Im Zusammenhang dieser subjektiven Wahrheit und Wirklichkeit mit der objektiven, d. h. in dem Hellwerden (ἀνάμνησις) des objektiven Inhaltes der Idealwelt im Bewußtsein auf Grund der Existenz allgemeiner Begriffe besteht das Erkennen", ließen sich in gleicher Weise auf Augustinus anwenden. Wir finden bei unserem Denker die Lösung des Erkenntnisproblems in der gleichen Weise versucht mit der Modifikation, daß bei Plato das „Lebendigwerden" der Begriffe im Zusammenhange mit den Bestimmungen der Idee in mehr mechanischer prädisponierter Form geschieht, während Augustinus in Konsequenz mit dem theologischen Charakter seiner ganzen Philosophie, die als Analyse des Gottesbegriffes betrachtet werden kann, die Kausalität des Logos, eine positive Ursächlichkeit des göttlichen Wesens postuliert. Ich stelle zur Illustration des zwischen Plato und Augustin bestehenden Verhältnisses bezüglich der Erkenntnis der Wahrheit die einzelnen, hierbei beteiligten Faktoren in bildlicher schematischer Weise einander

gegenüber, wobei ich das eine Schema H. Siebeck: Geschichte der Psychologie" entnehme.

Plato		Augustinus	
Idee des Guten (Gott)		Gott	
Wahrheit		Logos (objektive Wahrheit)	
Seele	Idee	Geist als subj. Erk.-Prinz.	rationes im obj. Sinne
Erkennen		Erkennen	

Ich darf hier noch anführen, was Johann Huber (Die Philosophie der Kirchenväter: München 1859) in dieser Frage ausführt, wenn er auf die Konzentration aller Wirklichkeitsstufen in der Seele Augustins selbst hinweist, der in der Sichgegenüberstellung dieser Wirklichkeitsstufen zur Objektivation fortschreitet: „Wenn auf solche Weise der auf sich selbst reflektierende Mensch in sich selbst verschiedene Seinstufen gesammelt findet, die, je mehr er sich auf den Standpunkt der rein vernünftigen Subjektivität zurückzieht, für ihn nicht nur zu einem objektiven überhaupt, sondern auch zu einem äußerlichen werden, so daß es, auch ohne die Gewißheit einer realen Außenwelt schon gerechtfertigt erscheinen würde, von jenen verschiedenen Existenzen zu sprechen, so ergibt die fortgesetzte Selbstbetrachtung, wodurch ein übermenschliches Gebiet entdeckt wird, den eingenommenen anthropologischen Standpunkt als einen durchaus zentralen, in welchem nicht nur die Radien eines niedrigeren, sondern auch eines höheren Seins zusammenlaufen."

Was nun die weitere Stellungsnahme diesem Problem gegenüber betrifft, so hält Huber an der metaphysischen Einheit der Seele fest und sieht im Geiste (anima) in seiner niedrigeren Form das belebende vereinheitlichenden Prinzip eines lebenden Körpers bzw. Organismus, in seiner höheren Form aber die Intelligenz und die Vernunft, in der er sich betätigt. Doch läßt sich nach meiner Ansicht aus den angezogenen Stellen (De Civ. Dei XXII, 24, 3) diese Folgerung nicht unbedingt und eindeutig bestimmt ziehen. Augustinus redet von einem Gegebensein der Vernunft an die Seele durch die Gottheit, die sich im Laufe der physischen Entwicklung selbst zu entwickeln habe. Diese Erklärung ist selbstverständlich auch möglich bei der Annahme, daß in der Seele die ewige Vernunft wohne, die unter dem Einfluß

und nach Maßgabe der Erfahrung an die einzelnen Seelen sich offenbare. Das Gleiche gilt für De Trin. XV, 7, 11: Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus, homo est substantia rationalis, constans ex anima et corpore; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus, quod non est anima. Ac per hoc illa tria non homo sunt sed hominis sunt vel in homine sunt. De tracto etiam corpore, si sola anima cogitatur aliquid eius est mens, tamquam caput eius vel oculus, vel facies ... Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur, welche Stelle ich der von Huber zitierten anreihen möchte, in der die mens als ein Etwas der Seele, als das auszeichnende Moment derselben erscheint, und dem Leibe und der Seele gegenübergesetzt wird in der gleichen Weise wie Augustinus auch Leib und Seele als zwei getrennte Substanzen einander gegenübersetzt, und diese drei Elemente nicht zum Menschen zusammengebildet werden läßt, sondern ihnen noch ein gemeinsames höheres Sein gibt, den Menschen, in dem sie sich als dem Subjekte einen (cf. De Trin. XV, 22, 42). Das Gleiche gilt zu sagen von De Trin. XIV, 16, 22, wo das Verhältnis von mens und Spiritus dargelegt ist: ich werde weiter unten darauf zurückkommen müssen: der Satz: sed quia omnis mens spiritus est, non autem omnis spiritus mens est bildet die Erklärung für: non ibi duas res intelligi voluit, quasi aliud sit mens aliud spiritus mentis, ebenso wie die Worte: spiritus mentis dicere voluit eum spiritum quae mens vocatur. Damit hätte Augustinus überhaupt die Identität zwischen den beiden Begriffen dargetan, wenn er nicht an der gleichen Stelle auch erklären würde; dicitur etiam spiritus in homine, qui mens non sit, ad quem pertinent imaginationes similes corporum.

Gehen wir in der Erörterung unseres Problems weiter und sehen wir, wie es sich mit dem menschlichen Erkennen, mit der Wahrheitserkenntnis verhält. Gekannt und gewußt werden können nichts anderes als die ewigen Ideen, wie sie dem Menschen in Einheit durch den Logos präsentiert sind; doch ist der Mensch in seinem empirischen Zustande nicht unmittelbar im Besitze dieser ewigen unwandelbaren, unvergänglichen Werte, sondern sie schweben ihm vor als ein anzustrebendes, zu erreichendes Ideal, in dessen Besitz zu gelangen Aufgabe und Ziel ist. Daß dieses jedoch nicht ohne subjektive Bedingungen möglich ist, wurde gezeigt. Daneben aber besteht für den Menschen eine andere Welt, eine andere Wirklichkeit, der er mit

den Sinnen zugewandt ist, sie mit den Sinnen erfaßt, dann aber in Überwindung des irrationalen Faktors der Materie der Verstandestätigkeit unterstellt, damit diese unter dem wirkenden Einfluß der intelligiblen Welt, von ihrem Lichte beleuchtet und unterstützt die Erscheinungswelt selbst rational gestalte und bilde, Gesetzen unterstelle, und auf ihren letzten Grund zurückführe. Aber wenn wir hinter die Erscheinungswelt zurückgehen, ihre wahre Realität zu erfassen suchen, so finden wir hier dasselbe rationale System von Ideen und Gedanken, die wir schon in der Einheit der Idee, im Logos gefunden haben, mit dem Unterschiede, daß das einheitliche Ganze der Idee im Logos in der äußeren Wirklichkeit, wie Storz sagt, als eine Vielheit und Verschiedenheit veränderlicher Wesen in Gott sich darstellt, die zwar trotz aller Verschiedenheit und Vielheit eine harmonische Einheit sind, aber als solche eben erst durch die ordnende verbindende Tätigkeit der Vernunft erkannt wird. Der Unterschied zwischen beiden Welten besteht einzig in der Existenzform. In ihrem intelligiblen Sein sind die Ideen ungeworden, ewig, absolut, einheitlich in der universellen Idee im Logos geschlossen, in der materiellen Wirklichkeit, sind sie geworden, geschaffen: Die Welt war vor der Schöpfung und sie war nicht, sie war im Wissen Gottes, sie war nicht, wie sie nach der materiellen Verwirklichung ist, weil durch das Schaffen ein Element mit der Idee sich verbunden hat, das als das irrationale Sein dem rationalen gegenübertritt (De Gen. ad. Lit. V, 8, 36; 15, 33). Was prinzipaliter atque incommutabiliter in der ewigen Wahrheit ist (De Trin. IV, 1, 3), das findet sich in zeitliche, veränderliche Verbindung gesetzt in der Erscheinungswelt; denn bei Gott sind die Ursachen aller veränderlichen, bei ihm bleiben die unwandelbaren Ursprünge aller wandelbaren Dinge; bei ihm leben die ewigen Ugründe alles dessen, was in vernunftloser Weise in der Zeitlichkeit geschieht (Conf. I, 6, 9). Die Welt offenbart die Gedanken Gottes: das Seiende weist auf das unbedingt Seiende, das Schöne auf das Urschöne, das Gute auf das Gute schlechthin (ibid XI, 4). Wie stellt sich nun, fragen wir, das Erkennen dar, welche Prinzipien kommen hierfür in Betracht? Augustinus findet eine intelligible Welt über sich, die in sein Bewußtsein hineinragt, er findet eine Welt unter sich als Wirkungsbereich für seine Seele, die er gestaltet, indem er die aus ihr gewonnenen Werte mit dem ihm gegebenen allgemeinen Normen vergleicht und nach deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung er die

Dinge als wahr oder falsch erkennt. Bei dieser Vergleichung sagt Augustinus, finde ich die unwandelbare und wahre Ewigkeit der Wahrheit über meinen veränderlichen Geiste, in der ich die Dinge zu vergleichen vermag (Conf. VII, 10, 23), und es ist diese Vergleichung nicht freie und unbedingte Tat des Menschen, sondern sie geschieht divinitus adjutus internis aeternisque rationibus. Damit haben wir jetzt schon die Erkenntnis gewonnen, daß das menschliche Erkennen unter dem Einfluß der göttlichen Kausalität sich vollzieht, durch sie allein nur möglich wird und letzten Endes auf ein Zusammenwirken zweier objektiver Faktoren in der menschlichen Seele zurückzuführen ist, wobei die Seele selbst, gleicher Natur, zu ihrem Bewußtsein gelangt. Wie der Seinsgrund der Dinge das göttliche Wissen ist, unbedingt, dessen Inhalt dem menschlichen Geiste als zu erstrebendes Erkenntnisziel gegeben ist durch die intelligible Verbindung desselben mit der Wahrheit, so ist dieses selbe Wissen auch Licht in der intellektuellen Erkenntnis, so daß im ganzen Prozeß der Entwicklung unserer Erkenntnis eine Offenbarungstätigkeit Gottes festgehalten werden muß (De util cred. 12, 27: De b. vita 35; de Civ., Dei XI, 25. Diese Offenbarungstätigkeit faßt Augustinus unter einem doppelten Gesichtspunkt, einem praktischen und theoretischen. Unter dem theoretischen Gesichtspunkt erscheint sie ihm als die Offenbarung der Weisheit an den Weisen und als feste Erkenntnis Gottes durch letzteren De util cred. 16, 34: ut sapientes esse possimus id est inhaerere veritati. 12, 27: nun cautem sapientes voco, non cordatos et ingeniosos homines, sed eos quibus inest, quanta in esse homini potest, ipsius hominis deique firmissime percepta cognitio. De Ord. II, 2, 7: sapienti ergo ante illos interiores intellectus oculos habenti omnia, id est deum ipsum fixe immobiliterque intuenti, cum quo sunt omnia, quae intellectus videt ac possidet. Unter ersterem Gesichtspunkt als das dieser Erkenntnis entsprechende Handeln im Weisen selbst einerseits, und ein Beherrschen der ganzen Wirklichkeit durch denselben anderseits De util. cred. XII, 27: nunc autem sapientes voco ... atque huic cognitioni vita moresque congruentes. De v. rel. 31, 57: nec jam illud ambigendum est incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, deum esse et ibi esse primam vitam, et primam essentiam ubi est prima sapientia; nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis. In allgemeinerer Fassung ist das die Weisheit als Beherrscherin der

Wirklichkeit, Ordnung, Vorsehung, Gesetz, Gerechtigkeit, welterhaltende Macht De Gene. ad Lit., IV, 12, 23; de l. arb. II, 16, 42ff.; de ord. II, 19, 51; 20, 54; De l. arb. II, 20, 54; 17, 45: hinc etiam comprehenditur omnia providentia gubernari. Si enim omnia quae sunt, forma penitus subtracta nulla erunt, forma ipsa incommutabilis, per quam mutabilia cuncta subsistunt ut formarum suarum nummeris impleantur et agantur, ipsa est eorum providentia: non enim ista essent, si illa non esset. Intuens ergo et considerans universam creaturam, quicumque iter agit ad sapientiam, sentit sapientiam in via se sibi ostendere hilariter, et in omni providentia occurrere sibi. Insofern der ganze Kosmos der Ordnung schaffenden Kraft der Weisheit untersteht, erlangt das ganze Weltbild den Charakter des Vollkommenen, eine Vollkommenheit, die auch nicht durch Disharmonie gestört wird, ja nicht einmal gestört werden kann; der Weisheit, der Vernunft kommt es zu zu herrschen über die Torheit. De Ord. I, 7, 18: ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit deus, et ipsum tamen ordinem diligit: hoc ipsum enim diligit diligere bona, et non diligere mala: quod est magni ordinis et divinae dispositionis. Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antitetis quodam modo, quod nobis etiam in oratione jocundum est, id est ex contrariis omnium simul rerum pulchritudo figuratur. II, 4, 11 — der Gegensatz zwischen Weisheit und Torheit oder, was dasselbe ist, zwischen Gutem und Bösem, beherrscht den ganzen Gottesstaat. Der historische Ursprung dieses Gegensatzes ist nicht schwer zu erkennen. Nach Plato sind nur die Philosophen, die Weisen, die eigentlichen Herrscher des Staates, weil sie im Besitze der Erkenntnis des *κόσμος νοητός* sind; denn der Idee, der Vernunft gebührt die Herrschaft über die Materie, die Unvernunft, die Notwendigkeit. Diese Scheidung erhielt bei Augustinus noch eine moralisch-dogmatische Verstärkung in der Gegenüberstellung von Sünde und Gnade: der Gottesstaat ist der durch die freie Huld Gottes Auserwählten, der Staat des Teufels der im Verderben der Sünde Belassenen. Auch der Gedanke, daß die göttliche Vernunft den Dingen nicht bloß Sein, sondern auch Erkennbarkeit verleihe, dem Erkenntnissubjekt die Erkenntnisfähigkeit ist platonisch und trifft sich inhaltlich mit der Idee des Guten bzw. des Plotinischen Nus.

Ob und inwieweit meine Auffassung von der Offenbarungs-

tätigkeit des Logos richtig ist, werden die folgenden Ausführungen zeigen. Von Wichtigkeit ist, daß Augustinus um ein Erfahrungswissen im Sinne der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nicht weiß, und alles Wissen auf die Autorität zurückführt De util cred. 16. 34. Wenn die Gestaltung aller Dinge, die wir unbedenklich aus dem Urquell der echtesten Schönheit ableiten müssen, und ein gewisses inneres Bewußtsein alle besseren Geister gleichsam öffentlich und im Geheimen mahnt, Gott zu suchen und Gott zu dienen, so müssen wir erwarten, daß derselbe Gott irgend eine Autorität aufgestellt hat, durch die wir uns, wie auf eine feste Grundlage gestützt, zu Gott erheben können. Cf. Mausbach: Die Ethik des hl. Augustinus I, 169; Quelle der wahren Erkenntnis ist einzig die ewige Wahrheit der Logos, die göttliche Weisheit in deren Dienste sich dem menschlichen Geiste in der Erkenntnis mitzuteilen alle Geschehnisse stehen: Conf. VII, 10, 16: et inde admonitur redire ad memetipsum, intravi in intima mea duce te, et potui, quoniam factus es adjutor meus. Intravi et vidi qualicumque oculo animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem... nec ita erat, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus sum ab ea. Qui novit veritatem, novit eam: et qui novit eam, novit eternitatem. O aeterna veritas! ... Tu es deus meus. De Civ. Dei XVI, 6, 1. Die Vernachlässigung des empirischen Wissens einerseits, die Betonung der Innewohnung der Wahrheit in der Seele anderseits, der das Seelenauge nur zugewendet zu werden braucht, um die Wahrheit zu erkennen, der untrennbaren Verbindung der Seele mit der Wahrheit, die dem Geiste präsidiere und Antwort stehe auf seine Fragen, lassen nur eine primäre Kausalität zu, die Kausalität der hypostasierten Wahrheit. De Gen. ad. Lit. XII, 31, 59; De l. arb. II, 12, 3. 30, de magistro 11, 38f. Diese Überzeugung Augustins hat ihre eigene psychologische Begründung in der geistigen Entwicklung seiner Persönlichkeit, und deren inneren Erlebnissen, die sein ganzes Denken beherrschen und auch in seine Theologie hineinwirken, und gerade von hier aus meine Auffassung bestärken: ich meine hier vor allem die Gedanken über Gnade und Sünde. Vgl. die gründlichen Ausführungen von J. Storz a. a. O. § 9: „Das Wort der Logos Gottes, der das schöpferische Formprinzip aller Dinge ist, ist als Formprinzip für die intelligiblen Wesen zugleich das sie erleuchtende Prinzip ihrer intellektuellen Erkenntnis, das erleuchtend in ihnen wirkt, so lange sie ihr intelligibles Innere, dieser

leuchtenden Einwirkung offen halten, und mittels dessen Erleuchtung sie zu ihrer ideenmäßigen Bestimmung und Vollendung gelangen sollen." Soll aber eine Erkenntnis der intelligiblen Welt bzw. der göttlichen intelligiblen Wesenheit in dieser intelligiblen Welt möglich sein, so muß nach einer allgemeinen Forderung Augustins eine Verbindung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem zu erkennenden Objekt bestehen. De Gen. ad Lit. IV, 32, 49: neeque enim cognitio fieri potest nisi cognoscenda praecedant ... mens itaque humana prius haec quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit .... quam notitiam sane praecedebant quae fiebant: quia precedit cognitionem quidquid cognisci potest. Nisi enim prius sit quod cognoscatur cognosci non potest. De Trin. XIV, 10, 13; de magistro 12, 40. Diese unmittelbare Verbindung wird in unserem Zusammenhange dargestellt durch die erleuchtende Tätigkeit des Logos gegenüber der Seele, welcher das erleuchtende Licht ist für deren Erkenntnis; de Gen. ad Lit. XII. 31, 59: aliud autem est ipsum lumen quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat, nam illud jam ipse deus est. De v. rel. 36, 66: et haec est veritas et verbum in principio et verbum deus apud deum ... ipsa est quia illud ostendit sicut est: unde et verbum eius et lux eius rectissime dicitur. De peccat. merit. I, 25: nullus hominum illuminatur nisi illo lumine veritatis, quod deus est. De Trin. XIV, 15, 21: ubi nam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustus agnoscit ... ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? VIII, 9, 13: vivendum tamen sic esse dei ministris, non de aliquibus auditum credimus, sed intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspicimus. IX, 12, 17; de l. arb. II, 12, 34; de v. rel. 31, 57: de magistro 11, 38: in mehr unbestimmter passiver Form ist dieses Verhältnis ausgedrückt in quaest 54: de l. arb. II, 12, 34; de mus. VI, 1, 1: de Trin. 14, 15]. Das Ideale rationale Gedankensystem in der Gottheit, der *κόσμος νοητός* im plotinischen Sinn, und die gedankliche Grundlage für das menschliche Erkennen entsprechen sich, d. h. der Logos ist, wenn auch als lumen secretum in der Erleuchtung, der Mitteilung der Wahrheit an die Einzelseele individuelles Erkenntnisprinzip geworden. Die stufenweise Offenbarung seines Inhaltes ist die Stufe, auf der der Weise bis zur Gottschau, bis zur amplexio Dei gelangt (De Ord. II, 2, 6: illi igitur sapiens amplectitur deum; eoque perfruitur qui semper

manet nec expectatur ut sit, nec metuitur ne desit, sed eo ipso quo vere et semper est praesens). Aus der Gleichsetzung der Vernunft mit der Wahrheit ganz allgemein (solil II, 18, 32, wo Augustinus die Seele, animus, mit der wahren Form identifiziert: nam ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet corpus non esset: si veram haberet animus esset. Forma schlechthin aber oder vera forma wie Augustinus auch sagt, ist der Logos. De v. rel. 36, 56; 43, 81; de l. arb. II, 17, 45; Ep. 14, 4) folgt unmittelbar, wie Eggersdorfer (Fr. H. Eggersdorfer: Der hl. Augustinus als Pädagoge: Freiburg 1907) meint, daß auch die einzelnen Teilwahrheiten, in platonischer Weise auch die einzelnen Sätze der besonderen wissenschaftlichen Disziplinen Teilvernunft sind. Diese Gedanken decken sich ganz mit dem, was Augustinus über die mens, bzw. intellectus zu sagen weiß, und unser Denker ist in diesem Zusammenhang nahe daran, den Unterschied zwischen menschlicher und göttlicher Vernunft zu verlieren. Freilich muß zugegeben werden, daß Augustinus in den betretenen Bahnen nicht weiter ging, und die Konsequenzen nicht gezogen hat. Davor rettete ihn theoretisch die Unklarheit seiner Terminologie, praktisch aber sein kirchlicher Standpunkt von dem aus er mit aller Entschiedenheit nicht ohne verstecktem Spott die Anschauungen bekämpft, nach denen die Seele als Teil Gottes gefaßt wird (cf. Gangauf a. a. O. S. 134ff.).

Von Bedeutung für das Problem, ob bei Augustinus ein seelischer Dichotomismus zu statuieren ist, oder nicht, ist die Bestimmung des Intellektes bzw. der intelligentia. Der Intellekt erfaßt sich unmittelbar selbst, ist sich selbst immer präsent, indem er sich denkt, und gibt auf Grund der Verbindung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis dieser selbst den höchst möglichen Grad der Sicherheit. (qu. 32: nos autem aliquid, non ita ut est intelligimus, velut hoc ipsum nihil intelligi, quod non ita ut est intelligitur. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua prestantior esse non possit: et ideo non per infinitum ire quod quaeque res intelligitur nec eam posse alium alio plus intelligere). Sein Sein ist beständige Tätigkeit, und nur in seiner Tätigkeit ist er bewußt, und soweit er tätig ist, Bestimmungen, wie sie Augustinus auch der mens im allgemeinen zuweist. Bestimmungen, wie sie zum Teil nur dem göttlichen Denken zukommen können, wie sie aber anderseits eine endliche Vernunft voraussetzen. Der augustinische Seelenbegriff ist demnach kein

einheitlicher: er ist geteilt in Merkmale, wie sie sich im plotinischen Seelenbegriffe finden: das Erkennen erscheint als eine Scheidung in Subjekt und Objekt, als ein bewußtes Gegenübersetzen seiner selbst oder anderen Gegenständen gegenüber, die sich als die Inhalte desselben darstellen, welcher Gegenübersetzung aber Reflexion des Geistes auf sich selbst vorhergeht. (De Trin. XIV, 6, 8 tanta est tamen cogitationis vis ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens, qua cogitatur, quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo nisi se ipsam cogitando; quomodo autem quando se non cogitat in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nunquam esse possit, quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius invenire non possumus. Unde igitur aufertur mens, nisi a se ipsa et ubi ponitur in consepectu suo nisi ante se ipsam? Non ergo sibi erit, ubi erat, quando in conspectu suo non erat; quia ita, inde sublata est. Sed si conspicienda migravit, conspectura ubi manebit? An quasi germinatur ut et illic sit et hic, id est, et ubi conspicere et ubi conspici possit, ut in se sit conspiciens, ante se conspicua? ... proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius et in eam, quando se cogitat, non quia per loci spatium, sed incorporea conversione revocetur: cum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus, ea quae novit, eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat. X, 3, 5: quid ergo amat mens, cum ardenter se ipsam quaerit ut noverit dum incognita sibi est? Ecce enim mens semet ipsam quaerit ut noverit et inflammatur hoc studio. Amat igitur: sed quid amat? Se ipsam? Quomodo cum se nondum noverit, nec quisquam possit amare quod nescit? ... Quo pacto igitur se aliquid scientem scit quae se ipsam nescit? neque enim alteram mentem scientem scit, sed se ipsam. Scit igitur se ipsam. Deinde cum quaerit ut noverit, quaerentem se jam novit. Jam se ergo novit. Qua propter non potest omnino nescire se, quae dum se nescientem scit, se utique scit. Si autem se nescientem nesciat, non se quaerit, ut sciat. Qua propter eo ipso quo se quaerit, magis se sibi notam quam ignotam esse convincitur? Novit enim se quaerentem atque nescientem dum se quaerit ut noverit; X, 8, 11).

Die dem Intellekt oben zugeteilten Prädikate gelten, wie bereits

bemerkt, auch von der mens (cf. De Gen. ad. Lit. III, 20, 30; qu. 54), von der Augustinus erklärt, in de Trin. XIV, 6, 9: sed quoniam mentem semper sui meminisse, semperque se ipsam intelligere et amare quamvis non semper se cogitare discretam ab eis, quae non sunt quod ipsa est ... quaerendum est quonam modo ad cogitationem pertineat intellectus; notitia vero cuiusque rei quae inest menti, etiam quando non de ipsa cogitatur, ad solam dicatur memoriam pertinere. Si enim hoc ita esset non habebat haec tria ut et sui meminisset, et se intelligeret et amaret: sed memimerat tantum sui, et postea cum cogitare se coepit, tunc se intellexit atque dilexit. Mag nun hier der Begriff des Intellectus nach de Ord. I, 6, 13 im Sinne der visio animae gefaßt werden, oder mit Ep. 218 mit der mens schlechthin identifiziert werden (cf. de Trin. X, 5, 7), oder aber ein besonderes Attribut über die Sphäre des mens hinausreichendes Merkmal sein (De Trin. IX, 6, 11), jedenfalls ist so viel ausgesprochen, daß der Intellect sich immer denkt (semper se intelligit) im Ternare des Sicherinnerns, Erkennens und Wollens in Einheit des Lebens sich zusammenschließt, ohne daß damit eine Beziehung zu einem von sich selbst verschiedenen Gegenstande, oder auch zu sich selbst bewußt gegeben wäre. Das Bild, die Vorstellung jeglichen fremden und des eigenen Seins ist im mens vorhanden, ist in den psychischen Lebenszusammenhang aufgenommen, der sich in der Erinnerung, Denken und Lieben erfüllt, wobei in keiner Weise eine bewußte Apperzeption der Gegenstände im Denken gegeben sein muß. — (De Trin. X, 10, 14; 12, 19; XV, 10, 17: sed nunc de iis loquamur, quae nota cogitamus et habemus in notitia, etiam si non cogitemus, sive ad contemplativam scientiam pertineant, quam proprie sapientiam sive ad actionem, quam proprie scientiam nuncupandum esse disserui. De his ergo nunc disserimus quae nota cogitamus et nota sunt nobis etiam si non cogitentur a nobis. Sed certe si ea dicere velimus, nisi cogitata non possumus).

Augustinus Zwiespältigkeit der Seele tritt hier wieder hervor, und ebenso sein Neuplatonismus, den er nicht zu überwinden vermag; die Identifizierung zwischen dem conspectus mentis und der notitia mentis und die a priori damit gegebene unmittelbare und stetige Selbstschau ist dem plotinischen Nusbegriffe entnommen; das conspectum esse wird identisch mit dem cogitare: eine Verschiebung tritt jedoch dadurch ein, daß Augustinus den Begriff des cogitare dem

empirischen Bewußtseinsleben zuteilt, in das natürlich auch das semper in conspectum esse mentis bzw. semper se intelligere der mens nur fällt durch die bewußte Hinordnung des Geistes auf diese Tätigkeit des Geistes, wodurch dann Augustinus die enge Verbindung zwischen Geist und Seele zeigt, eine Verbindung, wie wir sie auch in gleicher Weise bei Plotin finden. Vom Geiste verlangen wir, daß er seine eigene Wesenheit und was in ihm ist, ergründe. (Enn. V, 3, 3); es gibt ein einfaches Sichselbstdenken, von dessen Wirklichkeit man ohne viele Widersprüche nicht absehen kann (V, 3, 1; 3, 6), das im eigentlichen Sinn nicht Denken, sondern bloße Schauung des Gegebenen ist, weil ja sich selbst stets gegenwärtig (V, 3, 9). Wie in dieser Selbstgegenwart des Geistes allein die volle Wahrheit begründet liegt, haben wir bei Plotin wie bei Augustinus schon gesehen. Und wir dürfen nicht außer acht lassen, daß dieses Denken ein bewußtes Denken ist; denn obwohl der Geist als eine Einheit wiederholt dargestellt wird, so ist er doch nicht mehr eine Einheit im Sinne der Einfachheit, sondern er schließt bereits eine Vielheit ein, die zwar nicht die Einheit stört, aber doch als einzelne Momente in sie aufgenommen ist (V, 3, 15; V, 1, 7; VI, 9, 5); wo aber Vielheit, da auch Bewußtsein (V, 6, 5). Der Geist allein hat ein Denken seiner selbst wie die augustinische mens, die Seele denkt anderes, bzw. sie hat den Gegenstand ihres Denkens nicht in ihrem eigenen Sein, sondern in dem, was ihr vom Geiste gegeben wird, und was sie von seinem Lichte bestrahlt erkennt. Der Seele ist überhaupt nicht eigen das Denken, sondern das Nachdenken, die Bereicherung ihrer selbst durch das Nachdenken (V, 1, 7); bei Plotin ist Idee Geist und der Geist die Idee (V, 9, 8), wie bei Augustinus der Logos die Einheit der rationes; darum gibt es für ihn nichts zu erwerben, ist nicht gehalten nach außen zu gehen, wie die Seele, braucht nicht zu finden, um zu besitzen (V, 9, 8): lauter Bestimmungen, wie wir sie im augustinischen Logosbegriff finden, Bestimmungen, wie sie den Begriff der mens ausmachen, im Begriffe des Intellektus, der intelligentia, sich finden, die die intelligiblen Dinge in sich schließe. Der Logos ist Leben, Sein, Denken, Licht, und dadurch, weil Denken und Sein in einem Subjekt, auch Wahrheit. Der Nus ist Leben und zwar ursprüngliches Leben (V, 3, 9), das Leben ist Weisheit, dieselbe Weisheit, die nicht durch Nachdenken gewinnt (V, 8, 5), sondern erkennt in unmittelbarem Lichte, welches das Eine über den Geist ausgießt (V, 5, 7), der seinerseits die Seele zu beleuchten imstande ist (V, 3, 8f.).

Der metaphysischen Fassung der Begriffe Geist und Seele folgt auch eine psychologische. Der Geist schaut sich selbst und denkt nicht über sich selbst nach; denn er ist sich selbst stets gegenwärtig: die Selbstgegenwart des Ich wird abhängig gemacht von der Hinlenkung der Seele zum Geiste, und das reine Denken mit der Tätigkeit des höchsten Seelenteiles identifiziert (V, 3, 9). Augustinus geht über Plotin in seinem Logosbegriffe und dessen Verhältnis zur Seele hinaus; er faßt den Logos transzendenter, da er in ihm doch vorwiegend die hypostasierte göttliche Vernunft sieht, und insofern in das rein innergöttliche Leben mit einbezieht, wenn er ihn auch unter der Vorstellung des Inbegriffes der Wahrheit, die dem Menschen leuchte, zur geschaffenen Vernunft herabzieht, und um durch ihn ihr die wahre Erkenntnis zu gewähren. Wenn Augustinus von der mens bzw. dem intellectus die oben angegebenen Prädikate aussagt, und das Sehen seiner Selbst zu seinem eigenen Wesen erhebt, so hat er damit die plotinische Bestimmung des Nus aufgenommen (cf. De Trin. IX, 4, 5ff.). Wenn er aber dann ausdrücklich von der mens die Forderung des cogitare erhebt, damit der Geist sich wisse, so hat er damit auf den plotinischen Begriff der Seele übergegriffen, von der Plotin auch angibt, daß sie stets tätig sei, aber doch nicht alles im Bewußtsein erfasse (I, 4, 9; IV, 8, 8; V, 1, 12), geht aber über den bloßen Seelenbegriff hinaus, da Selbstwissen für die Seele nach Plotin nicht besteht. Und so verbindet sich mit dem augustinischen Seelenbegriff einerseits das stets bewußte Denken des Geistes, anderseits die stete nachdenkende Tätigkeit der Seele, die ihr Tun bald auf diesen, bald auf jenen Gegenstand richtet (V, 1, 11), aber nur durch Hinordnung der Aufmerksamkeit auf das Tun zum bewußten Tun wird; so ist es natürlich, daß Augustinus in der Aufnahme dieser verschiedenartigen Elemente in seinem Seelenbegriff das stete Sichselbstdenken des Geistes zum bloßen Selbstwissen, zum nosse, abschwächt, und in ihm gleichsam die Möglichkeit, im Menschen durch das cogitare bewußt zu werden, sieht. Augustinus scheint hier die aristotelische Vorstellung des aktiven und passiven Intellektes vorzuliegen, nach der die Seele als möglicher Verstand erst formiert würde durch den denkenden Geist als aktivem Intellekt: cum vero se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus. Dieser Gedanke hat noch weitere Bedeutung, und ich verweise hier auf das, was oben bereits über das Verhältnis von cogitare und nosse

gesagt wurde. Haben wir hier bei Augustinus festzustellen vermocht, daß gewisse Sätze, die Idee Gottes, das Selbstwissen des Geistes immer bekannt seien, und daß die Seele in ihrer Tätigkeit stets unwandelbaren Normen unterliege, daß die Seele jedoch bei all ihrer Tätigkeit immer bloß auf einen Gegenstand sich zu konzentrieren vermag, den sie aus einer unendlichen Fülle von Vorstellungen herausgreift, so finden wir hier, wie schon erwähnt, ein Verhältnis zwischen Geist und Seele ausgesprochen, das dem Verhältnis von Möglichem und Wirklichem für das menschliche Bewußtsein gleichkommt: die Seele ist Explikation, Analyse des im Geiste (memoria) Gegebenen, wodurch dann, weil durch Apperzeptionsakte (cogitare) erfolgend, notwendig auch Bewußtsein gegeben ist; darum, wie Augustinus sagt, kein Bewußtsein von der Selbsterkenntnis der mens, außer durch das cogitare. Plotin drückt den gleichen Gedanken so aus, daß er sagt, wir haben die Ideen in doppelter Weise: in der Seele entwickelt und getrennt, in der Vernunft aber in Einheit (I, 1, 8). Wie die Vernunft, der Geist sich stets gegenwärtig ist, so schaut und denkt er sich unmittelbar (V, 3, 9), und es ist dies ein Denken seiner Selbst, seiner Inhalte (V, 1, 4), ein Denken, nicht um zu erkennen, sondern ein Denken, in dem alles Intelligible in wesenhafter Einheit zusammengefaßt und geschaut wird (V, 9, 8; V, 9, 5), die das Bewußtsein schlechthin ist. Denn der Zustand, in welchem wir uns am meisten unserer selbst bewußt werden, ist der, in welchem das Wissen von uns selbst und wir selbst eine Einheit bilden (V, 8, 11). Augustinus und Plotin treffen sich in der Hinaushebung der eigentlichen geistigen Tätigkeit über das menschliche Bewußtsein vollständig. Der Geist ist die Fülle, der Reichtum, und er denkt und weiß in seinem eigenen Lichte, die Seele steht mit ihm in Zusammenhang, um von ihm beleuchtet, zur Erkenntnis zu gelangen. Dem *νοεῖν* (nosse, intelligere) tritt das *διανοεῖν* (cogitare) zur Seite. Der Geist besitzt schon, und zwar im sichersten Besitz, in untrüglichster Wahrheit; die Seele ist leer, dem Geiste zugewandt, um Inhalte zu gewinnen, durch Nachdenken sich zu bereichern; denn Nachdenken setzt voraus, daß man noch nicht habe (III, 8, 3; V, 1, 4; V, 8, 4), und Plotin bestimmt dieses Haben näherhin als Haben im Bewußtsein, wie Augustinus, wenn er sagt, daß der Gebildete viele Wissenschaften habituell besitze, ohne sie zu denken, ohne sich aktuell jederzeit sich damit zu befassen; und wie Augustinus den Begriff des cogitare in diesem Zusammenhange

kennt, so Plotin das προσοχὴν ἔχειν, das dies Denken des Nus in aufmerksamer Hinordnung auf dasselbe in der Seele erscheinen lassen solle (V, 1, 12); denn nur dadurch wird die vom Nus in die Seele gelangende Wahrheit eine bewußte Wahrheit (IV, 8, 8; 3, 30). Die Seele muß den Geist befragen, den sie besitzt, den sie aber oft vernachlässigt (V, 3, 9; 1, 12; 3, 3), sie muß zu dem erleuchtenden Prinzip hinbewegt werden, um sich selbst gegenwärtig zu sein (V, 3, 9). Die Seele hat den Geist, oder in der Terminologie Augustinus, den Logos, die Wahrheit, Christus, den Lehrer; nur ergreift sie nicht, was sie hat, d. h. sie setzt jene Bedingungen der Aufmerksamkeit und Hinordnung nicht, die gefordert ist, die Wahrheit zu erfassen (I, 1, 11; 2, 4).

Wenn wir auf die eben gemachten Ausführungen einen Blick zurückwerfen, so tritt ein beiden Denkern vor allem gemeinsamer fundamentaler Gedanke hervor, der Gedanke an das Bewußtsein, an das unmittelbar erlebte, empirische Bewußtsein. Alle Wirklichkeit, alle Wahrheit, alles Leben und Denken, wie es durch die beiden Begriffe Nus und intellectus repräsentiert ist, hat im eigentlichen Sinn für den Menschen doch nur Wert, insofern er dieselbe im Bewußtsein zu erfassen vermag. Es liegt ein denkendes Prinzip im Menschen, ein im höchsten Grade bewußtes Prinzip; aber was für Erfolge sind damit für den Menschen als physisch-psychisches Wesen gegeben, wenn dieses uns verborgene, denkende Bewußtsein auf sich beschränkt bleibt, und dem Menschen als Bewußtseinswesen sich nicht offenbart? Es liegt im Menschen ein Bewußtsein des Geistes und ein Bewußtsein der Seele, die beide an sich von einander *metaphysisch* unabhängig für sich selbst bestehen, so daß also ein Bewußtsein, Tätigkeit, Denken bestehen kann, ohne daß damit ein Bewußtsein in der Seele gegeben ist; das Eine ist *seinem Wesen nach* Bewußtsein, das andere nur *durch erfahrungsgemäße Bedingungen*. So sehr sie mit dieser Auffassung des Bewußtseins den metaphysischen Dualismus auch in die Psychologie und in den Menschen hineintragen, suchen sie ihn zu überwinden durch den Begriff der Aufmerksamkeit, der inneren Hinordnung, durch den eine erkennende Erfassung auch der transzendenten Wahrheit möglich wird. Muß dem Geiste Bewußtsein beigelegt — ist es unzulässig, der Seele das Denken ihrer selbst zuzuschreiben, so ist es erst recht unzulässig, es der Natur des Geistes beizulegen, wenn dieser die Erkenntnis der übrigen Dinge zwar hat, zur Erkenntnis und zum Wissen

seiner selbst aber nicht gelangen soll — und muß dieses Bewußtsein als das Bewußtsein im eminenten Sinn des Wortes aufgefaßt werden, so wird dieses Bewußtsein zum Unbewußtsein in Beziehung auf das Erfahrungsbewußtsein der Seele, oder mit anderen Worten: es gibt auf Grund der Beziehung von Geist und Seele Erkenntnisse, Wissen, die für sich und an sich bestehen in ihrer Einheit, eine denkende bewußte Intelligenz konstituieren, für den Menschen aber ein unbewußtes Sein darstellen, und als unbewußtes Erkennen an realen Wert dem bewußten sogar weit voranstehen; es ist der Begriff des Unbewußten bei beiden Denkern ein bloßer relativer, und gilt bloß in Beziehung auf das erfahrungsmäßige Bewußtsein. Es erhebt sich hier nun die Frage, auf welche Weise die mens oder unter welchen Umständen die mens aus der bloßen Selbsterinnerung zur aktuellen, im Bewußtsein reflektierenden Tätigkeit sich selbst gegenüber fortschreitet. Die Lösung dieser Frage gibt unser Denker in seinen Darlegungen über Bedeutung und Wert des Erfahrungswissens als erregender, ermahnender okkasionaler Ursachen. Doch bleibt unerklärt, aus welchem Grunde die mens, die sich selbst stets zugewandt ist, kein Bewußtsein von dieser geistigen Selbstschau hat. Ich konnte auf dieses Problem im Sinne einer Lösung desselben keine direkte Bezugnahme bei Augustinus finden, wohl aber die Bemerkung, daß der Geist Kenntnis von seiner steten Selbstkenntnis und Selbstliebe erst habe, durch sein Sichselbstdenken, wenn er in De Trin. X, 8, 11 ausführt: interior est enim ipsa non solum quam ista sensibilia quae manifestae foris sunt, sed etiam quam imagines eorum, quae in parte quadam sunt animae, quam habent et bestiae, quamquis intelligentia careant, quae mentis est propria. Cum ergo mens sit interior quodam modo exit a semetipsa ... quae vestigia tamquam imprimuntur memoriae, quando haec quae foris sunt corporalia sentiuntur, ut etiam cum absunt ista, praesto sint tamen imagines eorum cogitantibus. Cognoscat ergo semetipsam, nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis, qua per alia vagabatur, statuat in semet ipsam, et se cogitet. Ita videbit, quod nunquam se non amaverit, nunquam nescierit, und daß ihm das obenaufgeworfene Problem selbst unlösbar sei; ibid. XIV, 7, 9: sed unde diu non cogitaverimus, et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos nestio quo eodemque miro modo, si potest dici scire nescimus. XIV, 6, 8: Augustinus verbindet den psychologischen Begriff des Bewußtseins und der Seele mit dem

metaphysischen Begriff der Wahrheit, und läßt beide in seinen Seelenbegriff eingehen. Die einheitliche Bestimmung des Seelenbegriffes ist für Augustinus selbst, wie wir sehen, nicht ohne Schwierigkeit.

Den Begriff des reinen Denkens, der im mens steckt, hat Augustinus der griechisch-alexandrinischen Philosophie entlehnt, wo er extramentale Bedeutung hatte, und ihn mit dem Begriff der veränderlichen Seele verbunden, wie ihn das empirische Bewußtsein angibt. Da zugleich dieses reine Denken dem historischen Ursprunge nach als die Quelle aller wahren Erkenntnis gefaßt wird, so verstehen wir, daß Augustinus mit Nachdruck die Abkehr von der Sinnlichkeit und der Welt der Erscheinung, des Scheines, die der reinen Wirklichkeit gegenübertritt, fordert, und nie müde wird, zur Einkehr in sich selbst zu ermuntern, wo die intelligible Welt, die reine Wahrheit dem Geistesauge sich zeigt. Da diese als die volle Wirklichkeit erscheint, so ist damit notwendig auch der Begriff der Kausalität gegeben; und dieser reinen Wirklichkeit gegenüber, die als solche dann auch als höchste Kausalität erscheint, hat das geschöpfliche Sein nur untergeordnete Bedeutung: es ist nur Werkzeug in der Hand der höchsten Ursache. Alle diese Momente sind in den Seelenbegriff Augustins aufgenommen, aber nicht zur Konsequenz entwickelt, weil nach dogmatischer Lehre, die Augustinus vertreten wollte, das reine Denken, der Logos, die Weisheit, die Wahrheit als transzendentes Sein aufgefaßt werden muß. Die Nachwirkung aber sehen wir noch in der Lehre, daß der Logos es sei, der den Menschen die Wahrheit vermittle, die wahre Erkenntnis der Seele einstrahle, der in der ratio der Dinge sich offenbare.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

Metz, den 5. März 1915.

Hochgeehrter Herr Professor,

Im „Archiv für Geschichte der Philosophie" Band 23, 1910 findet sich S. 338—373 der Schluß der sehr interessanten und belehrenden Arbeit Leo Jordans. S. 338 wird Malebranche zitiert. Der Autor bemerkt: „So also lehrte M., ohne daß es uns leider gelungen wäre, die Stelle nachzuweisen, wo er dies sagt."

Mit einer Dissertation über Ms. Psychologie beschäftigt, bin ich in der Lage, die gesuchte Stelle anzugeben und wäre Ihnen für gütige Vermittlung dieser Mitteilung an den Herrn Autor sehr dankbar.

Die Stelle steht: „Recherche de la vérité" livre 6, partie 2, chapitre 3. (In Bouillier's Ausgabe Seite 64.)

Mit vorzüglicher Hochachtung grüßt Sie

Dr. Ed. Spehner.

Metz-Queuleu, Rheinische Str. 8.

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

Prof. Dr. **Horten** in Bonn.

(Fortsetzung.)

Huart, M. Clement, Textes Persans relatifs a la secte des Houroûfîs publies, traduits et annotés par M. C. Hu. suivis d'une étude sur la religion des houroûfîs par le docteur Rizá Tevfîk commu sous le nom de Feylesouf Rizá. Leiden 1909.

Zu den Werken über die Geheimlehren im Islam tritt diese Publikation Huarts als letzte und bedeutendste hinzu. Sie bestätigt von neuem, daß den kabbalistischen Spekulationen eine vollständige Philosophie zugrunde liegt. Eine Reihe von unbekannten Schriften werden hier in persischem Originale und französischer Übersetzung geboten: 1. Das Buch der richtigen Leitung. Es bringt einige Prinzipien über den Wert und die Berechnung der Buchstaben. 2. Das Buch der Geheimlehren bespricht die Stellung der Imame. 3. Das Buch der Ziele entwirft ein neuplatonisches Weltsystem, wie es aus Avicenna bekannt ist. Die Geschöpfe bilden, von der Hyle aufsteigend, eine kontinuierliche Reihe, indem jede höhere Stufe die Vollkommenheiten der niederen in einer höheren Einheit, vermehrt um eine neue Entelechie, umfaßt. Der Mensch umfaßt als Mikrokosmos alle Stufen des Makrokosmos. 4. Kleine Abhandlungen. 5. Das Atom. 6. Kabbalistische Abhandlungen, die die altorientalische Idee des Parallelismus der Welten ausführen (Makrokosmos gleich Mikrokosmos). 7. Das Buch Alexanders.

Einen klaren Einblick in die neuplatonische Gedankenwelt, der Hurufis gewährt uns die Studie des Dr. Rizá Tevfîk, die den Anhang des obigen Werkes bildet. Fadlallah, 1394 durch Miránschah, einen Sohn Timurs, hingerichtet, lehrte seinen Schülern folgendes System, das von Ali alála, seinem Nachfolger, in dem Orden der Bektaschis verbreitet wurde. Es existiert eine erste Kraft, die ewig und einfach in sich besteht. Sie spricht ein seelisches, inneres Wort (Logos) aus, das abstrakt und universell ist. Dieses individualisiert sich und wird dadurch zum äußeren, d. h. ausgesprochenen Worte, den 28 Buchstaben des arabischen resp. den 32 des persischen Alphabetes. Diese Buchstaben sind die Elemente, aus denen die Weltkörper, Materie und Form, und letzthin das Selbstbewußtsein in uns entstehen. Wie die Welt des Logos sind die universellen Wesenheiten, die platonischen Ideen, solche die sich zur Gottheit wie Attribute verhalten. Sie sind nur dem Wesen, nicht der Zeit nach später

als Gott, und den Dingen immanent. Aus ihnen entstehen die materiellen Dinge wie der Akt aus der Potenz. Die Sinneswelt ist also eine Aktualisierung der Ideenwelt. Ebenso wie die „Ideen" ist auch ihr Substrat, die erste Kraft, Gott, in der Sinneswelt immanent und aktualisiert sich in ihr. Dadurch, daß das Unendliche und Absolute sich begrenzt, determiniert und kontingente Formen annimmt, wird es (Gott) zur Welt. Die Welt ist also eine Erscheinungsform der Gottheit. Ihre 32 Elemente sind Worte Gottes. Gott ist in sich (S. 248) weder Substanz noch Akzidens. Die Welt beschreibt einen Kreislauf, indem sie aus dem Logos entsteht und wieder in ihn versinkt (Nirwana). Wir werden also am Ende der Dinge zum Logos selbst. Der Mensch ist die Inkarnation und Personifikation Gottes. Im Tode trennt sich seine Individualität von seinem Wesen „wie die Haut von dem Körper" und es bleibt das absolute Sein (buddhistisches Nirwana). Wenn die Sinneswelt sich täglich verändert, so bedeutet dieses nur, daß Gott sich täglich mit einem neuen Kleide umhüllt. Daß der Mensch eine Erscheinungsform der Gottheit ist, ist die Geheimlehre des Koran. Besonders bedeutende Inkarnationen Gottes sind die 120 000 Propheten bis auf Fadlallah, der im Mahdi der Endzeiten, dem Antichrist, wiederkehren wird. Die sinnliche und philosophische Erkenntnis sind ungenügend. Die mystische Intuition muß beide vervollkommnen. Wenn in dem Gottesbegriffe dieser Sekte die Idee der Potenzialität enthalten ist, die sich zur Welt entfaltet, so ist vielleicht der Umstand für die Entstehung dieser Lehre besonders zu betonen, daß das Wort „Kraft" mit dem man Gott bezeichnete, wie die termini potentia und dynamis sowohl eine Aktualität als auch eine Potenzialität ausdrückt. Zwei wesentlich verschiedene Begriffe sind hier in einem Terminus vereinigt. Die Lehre von dem Worte Gottes, die einen Grundzug der Kabbalistik im Islam bildet, ist ein Ausläufer der spekulativ theologischen Streitigkeiten der ersten Jahrhunderte des Islam über das Wort Gottes, den Logos (ob es ewig oder erschaffen, getrennt von Gott oder identisch mit ihm sei). Neben diesen christlich-altorientalischen Einflüssen (Marduk-idee) laufen indische (Pantheismus, und Lehre von den Existenzformen der Buddha-Imámlehre) und persische (Gott wird als das Licht, das Böse als die Finsternis bezeichnet). Die Religion der Drusen und Nusairier stimmt mit der hier entworfenen in den wesentlichen Zügen (abzüglich der Kabbalistik) überein.

Frank, Dr. Rudolf: Scheich 'Adi, der große Heilige der Jezidis in: Türkische Bibliothek, herausgegeben von Dr. Georg Jacob, 14. Bd., 1911, 134 S.

Der Meister Adi (gen. Hakkári 1163 †) interessiert die Philosophie, insofern er ein Gegner der spekulativen Theologen liberaler Richtung (der Mutaziliten) ist. Er leugnet die Willensfreiheit und betont die naiven eschatologischen Vorstellungen des Islam, die die liberalen Theologen in geistigem Sinne interpretiert hatten. Trotzdem nimmt er (S. 13) eine liberal-theologische Ansicht an, daß nämlich der Glaube vermehrbar und verminderbar sei. Da er eine Tugend ist, gelten von ihm die Gesetzmäßigkeiten, die Aristoteles von den Qualitäten lehrt, daß sie vermehrt und vermindert werden können. Durch die (indische!) Askese gelangt der Mensch dazu, sein eigenes Selbst zu ver-

nichten (23, 13) und sich dadurch Gott zu nähern, der „ihm ein neues Ich (S. 23, 5) verleihen wird". Der Pantheismus und die Seelenwanderung (S. 41), die in ihren Ursprüngen auf Indien hinweisen, treten in den Gedichten[1]) (S. 109—126) und Prosastücken klar hervor z. B. S. 38 Z. 2 mit: „In meinem Geiste (sirr) ist meine Erkenntnis vorhanden, die besagt: keine Gottheit existiert außer mir (dem Mystiker Adi)". Auch die indische Idee von der Wiederkehr des Imam (Wiederkehr des Buddha) lebt in dem von Adi gestifteten Orden fort (S. 47). Das sonst deutlich hervortretende Streben

[1]) Nach philosophischer Terminologie könnten einzelne Verse anders wiedergegeben werden (S. 109 V. 4). Mein (unvergänglicher, weil unkörperlicher) Geist (sirr) war erhaben über die (vergänglichen) Seinsformen (der Körperwelt: Bewegung, Ruhe, Verbindung und Trennung) vor meiner Manifestation (in der sublunarischen Welt). Vor der leiblichen Geburt befindet sich der Mystiker in Gott und der Geisterwelt. Er präexistiert daher von Ewigkeit. Der unkörperliche Geist ist wie alle rein geistigen Substanzen ewig in Gott und aus ihm emanierend. Zeitlich erschaffen ist nur das Materielle und räumlich-zeitlich Vergehende, was als „Seinsformen" (akwán) bezeichnet wird. S. 112 V. 5. Da der Mystiker eine Emanation des göttlichen Wesens ist, besitzt er göttliche Autorität und Macht. Er ist also der Gnadenspender, der zu Gott führt. „Ich habe die Macht, so kann er sagen, die Menschen zu Gott hinzuführen und ihnen die Freundschaft Gottes, die Heiligkeit zu verleihen." V. 7: „Ich bin der Gesetzgeber des Sittengesetzes (stehe über der sittlichen Weltordnung) und erlasse Bestimmungen über das dem Werden und Vergehen unterworfene Sein (stehe ebenfalls über den Naturgesetzen). V. 10: Die „Distanz zwischen den beiden Kurven" ist ein mystischer Terminus, mit dem Schirazi (1640 †) in seinem Werke: „Die vier Reisen" die teilweise Vereinigung mit Gott, in der noch ein Zwischenraum zwischen dem Mystiker und Gott bestehen bleibt, also die Vorstufe des vollständigen Nirwanas, bezeichnet. Gott ist der Endpunkt zweier Kurven. Die absteigende bedeutet das Ausgehen der Geschöpfe von Gott nach den verschiedenen Stufen der Wesen (Geister — Seelen — Körper). Die aufsteigende Kurve hat Gott zum Zielpunkte (nicht wie die absteigende zum Ausgangspunkte), indem sich alle Geschöpfe wiederum auf Gott hinbewegen und zwar aufsteigend, d. h. mit zunehmender Vollkommenheit (Körper — Seele — Geist). Dieses ist der Kreislauf des Kosmos, eine Vorstellung, der als optisches Bild wohl die Sphärenbewegung zugrunde liegt. Der Zwischenraum zwischen diesen beiden Kurven ist ein Gebiet vor Gott, nicht das innerste Wesen Gottes selbst, sondern Gott, insofern er Ausgangs- und Endpunkt der Geschöpfe ist, also in Beziehung zu außergöttlichen Dingen steht. Schirazi bezeichnet diesen Punkt, der auch eine mystische Station ausmacht, als Gott, insofern er Namen und Eigenschaften besitzt. Diese kommen ihm nur in Beziehung zu den Geschöpfen zu und geben nicht sein innerstes Wesen wieder. V. 12: Statt „Gunst" ist „Verbindung und Vereinigung mit Gott" zu setzen. Zu dem Wunder des wandelnden Felsens (S. 120 u. 126) vgl. man I. Corinth. 10, 4.

Hakkâris, seine Orthodoxie hervorzukehren, geht wohl aus dem Bestreben hervor, seine esoterischen, heterodoxen Lehren zu verdecken.

Die vorliegende Arbeit ist eine sehr dankenswerte und fleißige Studie über einen sehr einflußreichen Ordensstifter und mystischen Orden im Islam (die Jezidis und Adawîja), die uns philosophische Systeme in ihrer Anwendung auf das praktische Leben — den Orden in Indien zu vergleichen — zeigen. Vielleicht gelingt es einmal, einer systematischen Darstellung ihrer Weltanschauung habhaft zu werden.

Guttmann, Dr. Jakob: Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. Münster i. W. 1911. 70 S.

In die Gedankenwelt der islamischen Philosophie führt uns der jüdische Arzt und Philosoph Israeli, ein Zeitgenosse Farabis. Er vertritt die neuplatonische Emanationslehre, wie sie von Farabi gelehrt wird. Sogar seine Terminologie weist auf diesen Philosophen hin, der in seinen Ringsteinen (Nr. 73) die verschiedenen Welten als „Horizonte" (ufq) bezeichnet, wie Israeli. — Der Verstand erkennt das Unveränderliche und Ewige (S. 26 Z. 17 „womit die Erkenntnis der ihrer Natur nach ‚früheren' l. ewigen — arab. kadîm — Dinge gemeint ist." Das „antiquus" der Anm. 2 bedeutet ebenfalls „ewig" als Wiedergabe des genannten arabischen Terminus). Von den spekulativen Theologen des Islam ist unserem Philosophen Nazzâm (ca. 845) bekannt geworden (S. 76f.). Er zitiert ihn gerade in einer Lehre, in der Nazzâm selbst sich in einen Widerspruch zu verwickeln scheint: Die Körper sind aus aktuell unendlich geteilten Teilchen zusammengesetzt. Dieses verstand Israeli in dem Sinne, daß nach Nazzâm die Körper aus unteilbaren Teilchen beständen. Nazzâm leugnet jedoch die Atomistik, da diese besagt: Die Körper bestehen aus aktuell endlich geteilten Atomen. Unteilbar müssen freilich auch nach Nazzâm die letzten Bestandteile der Körper sein, da eine aktuell ausgeführte unendliche Teilung nicht weiter fortgeführt werden kann. Darin berührt sich Nazzâm wiederum mit seinen Gegnern, den Atomisten, von denen er in allen anderen Punkten weit abweicht. In die Behauptung Guttmanns, Israeli habe Nazzâm mißverstanden, möchte ich daher nicht ohne Vorbehalt einstimmen. Es könnte sein, daß er diese Lehre sehr gut verstanden und aus ihr eine naheliegende Konsequenz deduziert habe. Die Studie Guttmanns ist eine dankenswerte, von reicher Literaturkenntnis und gutem Verständnisse der einschlägigen Probleme zeugende Arbeit.

Besondere Erwähnung verdient eine Sammlung von populärwissenschaftlichen Werken, die von L. Cranmer-Byng und S. A. Kapadia herausgegeben wird. Sie trägt den Namen: „The wisdom of the East" und verfolgt den Zweck, Orient und Occident „East and West, the old world of Thought and the new of Action" in nähere geistige Verbindung zu bringen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist vor allem die Gedankenwelt des Orientes dem Abendlande zugänglich zu machen. Der Kreis der bereits vorliegenden Publikationen erstreckt sich auf alle orientalischen Völker, einschließlich Japans und Chinas. Im Folgenden sollen nur solche Arbeiten dieser Serie besprochen werden, die sich mit der spekulativen Gedankenwelt der islamischen Kultur befassen.

Mystische Gedichte von Sadi (1291 †) legt uns Wollaston, Arthur N. (Sadi's Scroll of Wisdom; London, John Murray 1906, 63 S., 12°) vor. Die Einleitung orientiert über die Lebensschicksale des bekannten Dichters und seine Tätigkeit, während der zweite seine ethischen und mystisch-religiösen Lehren in gefälliger englischer Übersetzung (aus dem Pand Namah) bringt. Hadland, Davis führt uns zwei andere bekannte Mystiker vor, Rúmi, Galaluddin (1273 †) und Gámi (1492 †: The Persian Mystics I Jaláluddin Rúmi; 1907, 105 S, 12°; II Jámi, 1908, 107 S., 12°). Eine Einleitung berichtet in der ersten Schrift über die persische Mystik, „die Religion der Liebe", Leben und Werke Rúmis und ihre Bedeutung. Auf sie folgen Gedichte aus dem Diwan, den Rúmi seinem Freunde Schamzi Tabriz widmete, und aus dem Masnavi. Platonische und pantheistische Gedanken begegnen häufig. Ebenso willkommen wie dieses ist das zweite Werk, das über Gámi handelt. Andere mystische Poesien des obengenannten Sadi enthält das Werk von Cranmer-Byng: The Rose — Garden of Sa 'di; 1909, 64 S., 12°. In die seelischen Kämpfe des bekanntesten islamischen Theologen und Philosophen führt uns die Schrift von Claud Field ein: The Confessions of al Ghazzáli; 1909, 60 S., 12°. Die Angriffe Gazális gegen die von ihm als Unglaube empfundene aristotelische Philosophie werden eingehend gewürdigt. In die moderne Bewegung des persischen Mystizismus, der den Namen Bábismus führt (ihr Prophet ist Báb; 1850 †) führt uns die Schrift von Eric Hammond: The Splendour of God, being extracts from the sacred writings of the Bahaïs; 1909, 124 S., 12°. Durch „sieben Täler" führt der Menschen Weg zum Versinken in Gott, dem Nirwana. Daß die islamische Mystik eine spekulative Weltanschauung enthält, also in die Entwicklungslinie der Philosophie einzuzeichen ist, lehren diese sehr dankenswerten Arbeiten immer von neuem. Den ethischen Inhalt der arabischen Sprichwörter entwickelt Wortabet, John: Arabian Wisdom, selections and translations from the arabic; 1910, 75 S., 12°. Derselben Sammlung gehören an: Brönnle, Paul: The Awakening of the Soul, from the Arabic of ibn Tufail, und: Baerlein, Henry: The Diwan of Abul-Ala (al Maarri). Die vorliegende Sammlung befaßt sich hauptsächlich mit der mystisch gerichteten Philosophie des Orientes. Es wäre zu wünschen, daß sie in derselben ansprechenden Art auch die rein theoretische Geistesarbeit des „Ostens", in der das Gefühl nicht dieselbe Rolle spielt, wie in der Mystik, in den Kreis ihrer Veröffentlichungen ziehe.

Horten, Dr. M., Die Gottesbeweise bei Schirázi (1640 †). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Islam. Bonn (Cohen) 1912, S. 102.

Die Gottesbeweise Schirázis enthüllen uns die ganze Eigenart des Denkens und Deduzierens dieses Philosophen, der der bedeutendste Denker seiner Zeit ist und auf der Basis neuer und eigener Grundgedanken eine harmonische Weltanschauung konstruierte. Seine Tendenz ist es, in den Gottesbeweisen einen terminus medius zu finden, der von Gott selbst nicht verschieden ist. Die vom Wesen Gottes verschiedenen termini, die die herrschende Philosophie verwendet, z. B. die Bestimmungen der erschaffenen Dinge als

kontingenter, verursachter und zielstrebiger, scheinen ihm Umwege, wenn nicht gar Abwege zu sein. Der Mittelpunkt seines Beweises ist demnach das Sein, das sich vom Wesen Gottes nicht wie etwas Fremdes unterscheidet. Der Beweis selbst ist ferner eine mystische Intuition, kein Rückschluß von der Wirkung, den Geschöpfen, auf die Ursache, den Schöpfer, — und zudem ein ontologischer Paralogismus, verwandt mit dem des Anselmus: Das Sein besagt in seinem eigentlichsten Inhalte, daß es seiend, ist also existiert. Gott ist nun aber das Sein. Folglich muß er existieren. Das Sein der Weltdinge ist ein unvollkommenes und potenzielles. Das Unvollkommene setzt nun aber das Vollkommene, und das Potentielle das Aktuelle voraus. Folglich muß es ein absolut vollkommenes und aktuelles Sein geben. Diese letzte Argumentation identifiziert Schirázi seltsamerweise mit dem obengenannten Beweise. Sie ist jedoch offenbar von diesem durchaus verschieden, enthält einen Rückschluß von den Geschöpfen auf den Schöpfer und ist mit dem vierten Gottesbeweise bei Thomas von Aquin zu vergleichen[1]). Schirázi täuscht sich, wenn

[1]) Er besagt: Das Sein ist uns in der Außenwelt als ein stufenweise geordnetes gegeben. In einer Kategorie, in der begrenzte Stufen vorhanden sind, muß aber auch ein Absolutes sein, das diese Kategorie per se darstellt, quia omne quod est per accidens, reducitur ad id, quod est per se. Mit dem Kontingenzbeweise berührt sich der Gedanke: Das Sein ist uns in der Außenwelt als ein veränderliches gegeben. Es muß also ein absolutes, notwendiges, unveränderliches Sein geben. Dieses absolute Sein per se ist Gott. Herr Prof. Ign. Goldziher (Budapest) macht mich darauf aufmerksam, daß die Worte S. 30 Anm. (Mitte): „In jedem Dinge ... und einer ist" ein Vers des abul Atahija (Agáni III 143, 9) ist.

Folgende sind die für die Geschichte der Philosophie im Islam wichtigsten Tatsachen, die sich aus dem vorliegenden Texte Schirázis ergeben. 1. Das Problem, ob eine anfangslose, ewige Kette von Ursachen und Wirkungen möglich sei, war im Islam deshalb ein so heiß umstrittenes, weil man von ihm die Möglichkeit eines Gottesbeweises abhängig machte. Schirázi erkennt deutlich, daß der Gottesbeweis von dieser Frage nicht abhängen darf. Er ist daher bemüht, den Gottesbeweis unter Voraussetzung einer ewigen Welt zu führen. 2. Das System Suhrawardis wird klargelegt. 3. Ebenso wird die Theologie (z. B. die Lehre über die Eigenschaften Gottes, die eine einfache und klare Lösung alter Schwierigkeiten enthält S. 32f. Anm.) eines modernen Philosophen, des Sabzawári, eines Schülers Schirázis, aufgedeckt (ca. 1800). Er mag für eine größere oder geringere Gruppe von Denkern typisch sein. Sicherlich beweist er, daß auch in der Neuzeit das Verständnis der Philosophie in Persien nicht erloschen ist. (Vgl. Hugo Grothe: Wanderungen in Persien; Berlin 1910, S. 153. Im Besitze seiner traditionellen Philosophie fühlt sich der heutige Perser sogar der modernen, europäischen überlegen, da ihm in seiner zu Begriffsdichtungen geneigten Intelligenz das Verständnis für nüchterne Kritik und Empirie abgeht.) 4. Sehr zu beachten sind ferner die kritischen Ansätze bei Schirázi. Sorgfältig unterscheidet er in unseren Begriffen das rein Logische, dem kein Korrelat in der Außenwelt entspricht, und das Reale,

er behauptet, auch in dieser Argumentation sei Gott selbst der terminus medius syllogismi. — Da die Argumentationen Schirázis möglichst wörtlich wiedergegeben werden, erlauben sie uns einen Einblick in seine Denkweise, die vielfach nicht gerade leicht verständlich ist. Sie setzt Prämissen — vielfach unausgesprochene und unbewußte — voraus, die unserem heutigen Denken fremd sind. Es ist eine verlockende Aufgabe, aus diesen Deduktionen Schirázis die zugrundeliegenden Begriffe und Lehren (z. B. S. 87 über die Subjektivität der Zahl) herauszuschälen und sie philosophiegeschichtlich zu verwerten. In dieser Schrift mußte von der Lösung der genannten Aufgabe naturgemäß abgesehen werden.

das diesen Inhalten entsprechende Wirkliche außer uns. Diese Kritik ermöglicht es ihm, eine sophistische Spielerei zu entlarven, die man gegen den Gottesbeweis und die Lehre von den Ursachen vorbrachte: Die Summe, die aus Gott und der Welt besteht, ist Ursache ihrer selbst. Folglich kann ein Ding Ursache seiner selbst sein. In dieser Stellungnahme bildet Schirázi eine Ausnahme in seiner Zeit — ein Beweis dafür, wie sehr man noch in naivrealistischen Konstruktionen befangen war.

Die von Schirázi zitierte Literatur ist eine sehr umfangreiche. Sie findet sich in dem Werke: Horten, Das philosophische System des Schirázi (Straßburg: Trübner) S. 279—93 vollständig dargestellt — und erlaubt uns einen Einblick in die Vielseitigkeit des Verfassers und die zu seiner Zeit als bedeutsam geltende Literatur. In den Gottesbeweisen zitiert er: 1. Farábi: Ringsteine 86, 10 unt. 40 (Nr. 1; Nr. 9, S. 15 Z. 11 — vielleicht). 2. Avicenna: a) Die Genesung der Seele, 9. Anm. (Metaphysik); 26, 10 (viel. Metaph. VIII 1); 57, 5 (Metaph. VIII 3 S. 493 meiner Übersetzung); b) Thesen und Erklärungen (alischárát mattanbihát) 24, 15. 3. Schahrastáni 1153 † „Der Bekämpfer der griechischen Philosophen" 43, 7. 4. Suhrawardi 1191 †: a) „Die Philosophie der Erleuchtung" 8, 18, 12 unt. 18 Anm. 23 Anm. 28 Anm. 29 Anm. 54 Anm. b) „Die philosophischen Unterhaltungen" 27, 5. 5. Razi 1209 †: „Die mystischen Untersuchungen" 95 unt. f. 6. Tusi: Kritik des Razi: „Kompendium der theologischen Lehren" (muhassal) 64 Mitte. 7. Kátibi 1276 †: „Die Philosophie von dem Individuum" 27 Anm. 8. Kuschgi 1474 † vielleicht: Kommentar zu Tusi: Dogmatik (tagríd) 37 Anm. 9. Schirázi 1640 †: a) Kommentar zu Suhrawardi: „Die Philosophie der Erleuchtung" 18 Anm. 23 Anm. b) „Das erste Prinzip und die Rückkehr" 52. 7 unt. 10. Dámád 1659 †: „Die Entlehnungen" 54 Anm. 11. Lahígi 1670 †: „Die aufgehenden Sterne der göttlichen Offenbarung" 54 Anm. — vgl. Kantstudien XVII 482 (Selbstanzeige). Theol. Litztg. 1912 No. 13 Sp. 4028 (Goldziher). Rheinische Hochschulzeitung 3. Mai 1912. Archiv f. Religionswiss. 1912 S. 560. Deutsche Litztg. 1912 Sp. 1999.

Horten, Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi († 1191 †). Übersetzt und erläutert in: Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausgegeben von Benno Erdmann. Heft 38. S. XI u. 83.

Die Philosophie Suhrawardis ist durchaus keine ephemere Erscheinung gewesen. Sie wirkte noch im 17. Jahrhundert im Systeme Schirázis (1640 †)

nach und enthält eine durchaus mystisch-platonische Denkweise, die eine besondere Richtung in der Philosophie und Mystik begründete. Suhrawardi hat nicht die Absicht, etwas Neues zu schaffen. Er schließt sich Plato und den altpersischen „Philosophen", d. h. der Lehre Zoroasters an. Als Vorläufer seiner Richtung haben die mystischen Schriften Avicennas und die sogen. Theologie des Aristoteles zu gelten. — Das Sehen findet weder durch eine Einprägung optischer Bilder noch eine Ausstrahlung aus dem Auge, sondern durch eine „Erleuchtung" statt, wenn das Objekt dem Auge gegenübertritt. In der gleichen Weise haben wir das geistige Sehen, das Erkennen zu erklären — daher der Name: Philosophie der Erleuchtung. Unter „Licht" versteht Suhrawardi das Sein und das Geistige. Nimmt das Licht ab, so nähert sich das reine Sein stufenweise dem körperlichen, der Finsternis. — Suhrawardi grenzt seine Weltauffassung und Schule scharf von der 1. Avicennas — der aristotelischen Richtung — 2. der pantheistischen Mystiker, der Sufis — einer indischen Richtung — und 3. der Theologen, sowohl der liberalen als der orthodoxen ab. Seine Schule bildet daher einen selbständigen Strom in der Geisteskultur des Islam. Sie muß also das Recht beanspruchen, eine selbständige Stellung in der Darstellung der Geschichte der islamischen Philosophie einzunehmen. Daß diese zugleich eine markante war, beweist sein Einfluß.

Eine Eigenart dieses Systems ist folgende: Die Ideenwelt Platos findet sich hier als die Welt der Schemen wieder. Diese bildet eine Stufe des Seins, die sich unterhalb der Welt der reinen Geister befindet. Ihrem Wesen nach sind diese Wesen hypostasierte Phantasiebilder, die bestimmte Dimensionen, jedoch keine physisch-körperliche Natur besitzen. Sie wirken auf die sublunarische Welt, indem sie einzelne Individua ihrer Spezies dort hervorbringen. — Die menschlichen Seelen streben einer geistigen Vollendung zu, indem sie von der Welt der Körper zu der der Schemen und schließlich der reinen Geister aufsteigen. In diesem Prozesse beleben sie zeitweilig die Sphären des Himmels und setzen sie in Bewegung. Im Systeme Schirázis (1640 †) findet sich ebenfalls dieser Gedanke des beständigen Aufsteigens der Seelen, indem sie eine reinere Seinsform annehmen, sich substanziell verändernd. — Die Zitate aus der philosophischen Literatur sind (besonders in dem Kommentare) sehr zahlreich. Von Avicenna sind allein vierzehn Schriften, von Schirázi (1640 †) sieben genannt. Dadurch gewinnt man einen kleinen Einblick in diejenige Literatur, die für die Gruppe um Suhrawardi, die sich als eine eigene Richtung fühlt und daher als solche zu bewerten ist, von Bedeutung war. Dabei ergibt sich, daß Tusi (Kommentar zu Avicenna) von den philosophischen „Unterhaltungen" Suhrawardis (mutárahát; Brockelm. I 437 sub 3) abhängig ist. S. 365 des Originals wird ferner Abhari (1264 †) als Schüler Avicennas bezeichnet (Glosse). — Die bildlich-poetische Ausdrucksweise Suhrawardis könnte die Veranlassung dazu sein, seine Ausführungen nicht in streng philosophischem Sinne zu verstehen. Diese Auffassungsweise ist jedoch ausgeschlossen, da die Interpretationen der islamischen Philosophen selbst vorliegen — besonders des Schirázi (1640 †) (vgl. die Gottesbeweise; s. d. ob. bespr. Buch S. 27 Anm. 28ff. usw.) Von dem Erkennen als einer Erleuchtung „Aufgehen des

Lichtes Gottes" über dem Mystiker spricht Avicenna an verschiedenen Stellen z. B. Thesen 182, 3. Er verwendet diesen Terminus (ischrák) wie einen zu seiner Zeit bereits allbekannten. Er ist daher keine Neuprägung Suhrawardis. — Für die Terminologie ergibt sich, daß ruwák (oder riwák) die Akademie, also erruwakijún die Platoniker bedeutet. Daß dieser Terminus je nach dem Kontexte auch die Stoiker, wie man ihn früher immer übersetzte, bedeuten kann, soll damit nicht ausgeschlossen sein. — Der S. 50 A. genannte ibn Malka (1155 †) (Brockelmann I 460 Nr. 9), in den Originaltexten abul Barakát genannt, ist der bekannte Kritiker der griechischen Philosophie, der von den Arabern stets mit großer Achtung (vgl. Archiv XXII 413 Nr. 32 und 416 Nr. 9) genannt wird. Sein Werk: „Das Beachtenswerte" (d. h. das zu Beachtende, dasjenige, was der griechischen Richtung als eine Warnungstafel vorgehalten werden soll und an dem sie nicht achtungslos vorübergehen könne) hat einen großen Einfluß auf die islamische Spekulation ausgeübt. — ad 38 A. 3 unt. Die Naturkraft der Sphären ist keine solche, wie die der sublunarischen Dinge, die eine geradlinige Bewegung hervorbringt, sondern eine eigenartige, die nur eine Bewegung der Lage nach, also eine kreisförmige erzeugt, allerdings nicht aus sich, sondern unter Einwirkung eines „von der Materie getrennten" d. h. reinen Verstandes. — S. 53 A. 6 unt. ist statt Turteltaube Ringeltaube zu setzen. In Hadimáni S. 3 muß wohl, wie mir Prof. C. F. Seybold freundlichst mitteilt, Manes (Máni) stecken, in Matarbus vielleicht Dimetrius. Munágát S. V 20 bezeichnet den intimen Verkehr der Seele mit Gott, ist also (nach einer freundlichen Mitteilung von Prof. Hartmann, Berlin) am besten mit „Zwiesprache" zu übersetzen. Statt „mekkanischen Eroberungen" ist: „mekkanische Erleuchtungen", vielleicht sogar „Erscheinungen Gottes" zu setzen.

Gabrieli, La Risálah di Qustá b. Lúqá sulla differenza tra lo spirito e l'anima in: Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di scienze; Roma 1910; 622ff.

Die in dieser Abhandlung entwickelten Lehren, deren Quellen Galenus Hippokrat, Aristoteles und Plato besonders angegeben werden, bilden eine Vorstufe derjenigen Lehren, die später Farabi und Avicenna vertreten. Die Terminologie bezeichnet ebenso eine Übergangsstufe zu jener späteren Entwicklung, z. B. wird mit Spezies dasjenige bezeichnet, was später das speziesbildende Moment ist. Die vorstellende Phantasie (phantasia in der Scholastik) wird von der kombinierenden Phantasie (imaginativa in der Scholastik) nicht genügend unterschieden. Die Prinzipien für die Lokalisierung der inneren Sinne sind dabei dieselben, wie die der späteren Zeit. Bei Kosta sehen wir diese Lehre also in einer sehr interessanten Phase ihres Werdens begriffen.

Bauer, Dr. Hans, Die Psychologie Alhazens auf Grund von Alhazens Optik dargestellt in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Münster i. W. 1911. S. VIII + 72.

Die Bedeutung des ibn al Haitam (1038 †) für die Optik und Psychologie ist vielfach sehr unterschätzt worden. Manche moderne Gedanken hat er trotz der sehr unvollkommenen experimentellen Mittel seiner Zeit mit über-

rasehender Klarheit erkannt, z. B. die Gesetze der Farbenmischung rotierender farbiger Sektoren, den Grundgedanken des Weberschen Gesetzes, daß ein Reiz einen bestimmten Schwellenwert überschreiten muß, um wahrgenommen zu werden — daß der Unterschiedsschwellenwert von der Größe des bereits vorhandenen Reizes abhängt — daß die Erkenntniszeit von der Wahrnehmungszeit verschieden ist — daß die Farbenempfindung bei Helladaptation eine andere ist als bei Dunkeladaptation (das sogen. Purkinjesche Phänomen). Von psychologischem Interesse sind besonders die Aufstellungen Haitams über die Apperzeption, die Raumanschauung (trotzdem das Sehfeld ein flächenhaftes ist) und die Allgemeinvorstellungen (formae universales). Das was viele Vorstellungen individueller Gegenstände Gemeinsames besitzen, haftet als ein einheitliches, vielfach unbewußtes Bild in der Seele. Es ist in sich unbestimmt, wird in der aktuellen Wahrnehmung an den entsprechenden Empfindungsinhalt durch einen unbewußten psychischen Vorgang herangetragen und ergänzt ihn apperzeptiv. Das Erkennen eines Gegenstandes ist eine Subsumierung unter seine forma universalis. Auch durch assoziative Ergänzung ist ein Erkennen möglich.

Dem Verfasser, Dr. Bauer, ist es in dieser fleißigen, wohl durchdachten und systematischen Arbeit gelungen, ein klares und abgerundetes Bild der optischen und zu diesen in Beziehung stehenden psychologischen Lehren Haitams zu entwerfen. Dadurch hat er zugleich eine Lücke in der Geschichte der Philosophie im Islam in dankenswerter Weise ausgefüllt. Seine Arbeit zeigt zugleich, welch reiche Schätze in den bereits vorhandenen lateinischen Übersetzungen von Werken Haitams für denjenigen, der sie zu lesen versteht, vorhanden sind. Möge diese Arbeit die Veröffentlichung neuer Originalschriften anregen.[1])

---

[1]) Die folgenden kritischen Bemerkungen bittet mich Dr. Karl Lokotsch (Cöln) anzufügen. Zu pag. 1, Anmerkung 2. Es heißt hier: „Dieses Werk (sc. die Kreisquadratur des Ibn al-Haitam) ist leider bis jetzt noch nicht bearbeitet, trotzdem es, wie Cantor voraussetzt, manches Interesse bieten wird (M. Cantor, Gesch. d. Math.[2] I, 744)." Ein Blick in das zwei Seiten vorher (pag. VII unten) und einige Seiten weiter (pag. 6 oben) nochmals als Quelle zitierte Werk von Heinrich Suter, „Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke", Leipzig 1900, würde den Verfasser belehrt haben, daß seine Bemerkung nicht richtig ist, wie denn auch in der 3. Auflage des Cantorschen Werkes, die übrigens 3 Jahre vor dem zu besprechenden Buche Bauers erschien, die betreffende Notiz durch eine andere richtigere ersetzt ist. Tatsächlich hat Suter die „Kreisquadratur des Ibn al-Haitam" nach zwei Berliner Handschriften, Codex Mf 258 und Mq 559 (5941), die er bereits 1898 im dritten Hefte der (Enestroem) Bibliotheca Mathematica beschrieben hatte, und der von Bauer erwähnten Vatikanischen Handschrift, Codex Vatic. CCCXX (Catal. v. Angelo Mai 1831, pag. 467), im arabischen Originaltexte nebst einer deutschen Übersetzung und sachlichen Anmerkungen herausgegeben: (Schlömilch) Zeitschrift für Mathematik und Physik XLIV. 1899. Histor.-literar. Abteilung pag. 33—47. Die Erwartung Cantors sowie anderer

Mathematiker, daß diese Abhandlung des Ibn al-Haitam besonders Interessantes bieten würde, ist allerdings arg getäuscht worden, da sie nur von einigen bereits von griechischen Mathematikern korrekter vorgetragenen Näherungsmethoden zur Quadratur besonderer krummliniger Figuren handelt, wobei hier und da einige übrigens verfehlte philosophische Spekulationen angebracht werden. Zu pag. 8 unten. „Ein sicherer Nachweis des Reflexionsgesetzes liegt vor, da die mathematischen Hilfsmittel seiner Zeit ausreichten, während dieselben für die Feststellung des gesetzlichen Zusammenhanges zwischen einfallendem und gebrochenem Lichtstrahl versagten, da hier die Kenntnis der Sinusfunktion notwendig ist." Hierzu ist zunächst zu bemerken, daß die Funktion sinus bereits den Indern bekannt war, z. B. häufig in der Sûrya Siddhanta (4. oder 5. Jahrhundert) — cf. die Ausgabe von Burgess mit englischer Übersetzung, nebst Anmerkungen von Whitney. In Journal of the American Oriental Society. VI. New-Haven 1860. pag. 141—498 — und in den Werken des Aryabhatta (geb. 476) vorkommt. Bei den Arabern wurde die Sinusfunktion zuerst von Albategnius († 929: Muhammad ibn Gâbir ibn Sinân abû 'Abdallâh al-Battânî) eingeführt; im 3. Kapitel seiner Sternkunde, welches eine Trigonometrie enthält, wendet er den sinus regelmäßig an. Zu Zeit des Ibn al-Haitam (ca. 1000) muß sie bereits so allgemein bekannt gewesen sein, daß dieser Begriff sogar schon in die auf mathematischem Gebiete immerhin mehr „populär" geschriebenen Abhandlungen der lauteren Brüder (Ihwân as-safâ') aufgenommen wurde. Übrigens ist die von Alhazen gegebene tabellarische Übersicht über das Verhalten des Strahles beim Übergang von Luft in Wasser sicherlich im Anschluß an die im Almagest des Ptolemaeus angegebene Aufstellung entstanden. Dieser Alexandriner hatte nämlich experimentell die zu den Einfallswinkeln $\varepsilon = 0^0, 10^0, 20^0 \ldots 80^0$ gehörigen Brechungswinkel $\beta = 0^0, 8^0, 15\frac{1}{2}{}^0 \ldots . 50^0$ festgestellt. Zu pag. 8 Anmerkung 5. Man vergleiche auch noch vor allem M. Baker, Alhazen's problem. Its bibliography and an extension of the problem. In (Sylvester) American Journal of mathematics. IV. Baltimore 1882. pag. 327—332. Zu pag. 10 Mitte. Das heutzutage unter dem Namen „Huygenssches Prinzip" bekannte Prinzip lieber das „Alhazensche Prinzip" nennen zu wollen, geht doch wohl nicht an, da zwischen beiden ein wesentlicher Unterschied besteht: Während Alhazen lehrt, daß von jedem (sc. tatsächlich vorhandenen) Punkte eines gesehenen Körpers, möge dieser nun selbstleuchtend sein oder nur in reflektiertem Lichte erscheinen, Licht nach allen Seiten hin ausgeht, besagt doch das Huygenssche Prinzip, daß man jeden (also auch materiell nicht vorhandenen) Punkt einer jeden (sc. fiktiven) Wellenfläche als Ausgangspunkt einer neuen Wellenbewegung betrachten kann, ein Prinzip, das doch weit allgemeiner ist als das von Alhazen mitgeteilte. Im Literaturverzeichnis, das übrigens den Eindruck der Vollständigkeit hervorruft, vermißt man: R. Wolf, Geschichte der Astronomie. München 1877. pag. 151 sqq. — A. Heller, Geschichte der Physik von Aristoteles bis auf die neueste Zeit. Stuttgart 1882. I, pag. 167 sqq. — M. Steinschneider, Notice sur un ouvrage inédit d'Ibn Haitham. Supplément. In (Boncompagni) Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche XVI. Roma 1883. pag. 505—513.

Die islamische Philosophie ist die Fortsetzung der hellenistischen. Diese Ideenverwandtschaft tritt besonders deutlich in dem Werke zu Tage: Rudolf Asmus: Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios (ca. 470) aus Damaskus (Leipzig, Meiner 1911). Man befindet sich hier in demselben Weltbilde wie 300 Jahre später in der arabischen Kulturwelt. Die mystisch-weltflüchtige Richtung tritt deutlich vervor. Der Einfluß der Brahmanen (S. 42) ist deshalb besonders beachtenswert, weil er einen Präzedensfall für die späteren indischen Einflüsse auf den Islam bietet. Als befremdlich oder gar undenkbar kann man diese also nicht mehr bezeichnen.

Der Einfluß der islamischen Philosophie auf die jüdische fand im XIII. Jahrhundert besonders durch Hillel von Verona (ca. 1295 †) statt. Dr. Max Geyer schildert in einer wertvollen Dissertation die Tätigkeit und Bedeutung dieses Denkers nach seinem Werke: „Die Vergeltung der Seele" (Frankfurt a. M. 1911. Übersetzung von Kap. I bis IV mit historischer Einleitung). Durch diese Schrift werden wir mitten in die averroistischen Streitigkeiten über das Wesen der Seele geführt, die zur Zeit eines Thomas von Aquin bis zum Ausgange der Renaissanze-Philosophie die Geister so sehr erregten. Es ist eine im wesentlichen durchaus homogene Geisteswelt, die im Mittelalter den islamischen, jüdischen und christlichen Kulturkreis umspannte. Die Araber waren dabei das gebende und vorherrschende Element, zu dem die beiden anderen Kulturkreise — zunächst wenigstens — sich empfangend verhielten. Man glaubt islamische Philosophen zu vernehmen, wenn man die Schrift Hillels liest. Die hebräischen Termini sind vielfach direkt aus dem Arabischen übernommen. Auch die deutsche Übersetzung, die an manchen Stellen dunkel ist, ist des öfteren nur durch ein Zurückgehen auf das Arabische verständlich.

Horten, Dr. M., Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam nach Originalquellen dargestellt. Bonn 1912. XIII und 666 S.

Die älteste Philosophie im Islam stellt sich dem erstmaligen Beschauer als ein durchaus unwegsames Gebiet dar. Die dem Blicke zunächst entgegentretenden Lehren sind so seltsam und befremdend (z. B. Muammar, Nazzám und abu Háschim), daß sie unfaßbare fata morgana zu sein schienen. Haarbrücker versuchte vergeblich die Übersetzung von Schahrastani. Mit griechischen Ideen lassen sich die Gedankenkonstruktionen eines Muammar und abu Háschim, die Lehre von der Momentaneität des Seins und der Realität des Nichtseins wie auch die mystische Nirwana-Lehre nicht aufklären. Die indische Gedankenwelt mußte (mit der persischen und christlichen — Logoslehre) herangezogen werden. Nun liegt auf einmal alles klar zutage und alle Lehren entwickeln sich ganz natürlich. Daß Mesopotamien und Persien unter einem dreifachen Einflusse stehen müssen — dem griechischen, persischen und indischen (daneben sekundär dem christlichen und jüdischen) — konnte man (vgl. Kremer) fast a priori mit Sicherheit voraussetzen. Die Anaylse der Gedankenkonstruktionen der Zeit von 800—1000 in jenen Ländern erweisen die genannte Voraussetzung als den Tatsachen konform: die Vorstellung von der Momentaneität der Akzidenzien (sogar Substanzen) ist wie die der Diver-

sität der Dinge dem Systeme der Sautrântika (direkt oder wohl wahrscheinlicher indirekt) entlehnt, die von der (infiniten) Inhaerenz und dem eigenartigen Inhaerenzverhältnisse, ferner der Realität des Nichtseienden dem Systeme der Waischesika. Die indischen Skeptiker treten als Sumanija auf, die zoroastrischen Lehren (die beiden kontraeren Reihen des Parsismus Licht, Gutes — Finsternis, Böses) in Systemen wie dem des Nazzâm usw. Sogar atheistische Astrallehren scheinen im Weltbilde der Dahriten vorzuliegen: Die ewig kreisende, unerschaffene Himmelssphäre regiert das Weltall. Sie ist die Gottheit.

Die Schwierigkeit, diese Gedanken herauszuschälen, ist zunächst eine philologische, indem die Lexika zum Verständnisse der philosophischen Termini nicht ausreichen. Verschiedene Quellen mußten verglichen werden (Murtadas Munja, Bagdádi, Schahrastani usw.), bis aus der Vergleichung von Parallelstellen der eigentliche Sinn der manchmal orakelhaften Formulierungen sichtbar wurde. So gewannen die Gedankengebilde jener Frühzeit des Islam durch mühsame Vergleichung verschieden gefärbter Berichte langsam Umrisse und Gestalt, so daß man sie als Systeme der spekulativen Theologen bezeichnen kann. Durch seine Buntheit und Eigenart haben jene Systeme besonders in der verschiedenen Beleuchtung anders orientierter Quellen etwas Reizvolles und ist die Analyse ihrer Gedankendichtungen in mancher Hinsicht fesselnd. Die Eigenart der Vermischung griechischen und indischen Geistes konnte man nicht vorher ahnen. Man muß die Berichte der Quellen selbst wieder und wieder lesen, um sich in jene fremdartige Geisteswelt hineinversetzen zu können. Vielfach trifft man auf Diskussionen, die als wichtige, ja fundamentale behandelt werden, ohne daß ihr selbst relativer Wert einleuchtet. Dieses gilt z. B. von den heftigen Diskussionen darüber, ob die Erkenntnisse dadurch wirklich werden, daß sie in einer ganz bestimmten Weise auftreten, oder nicht. Zunächst liegt die Schwierigkeit darin, diese Gedanken nachzudenken und ihren Sinn zu erfassen (vgl. die Erkenntnistheorie des abu Raschid; Archiv Bd. 24 S. 433ff.), dann, sie in die Weltanschauung ihres Urhebers einzugliedern. Aus Vergleichen mit verwandten Diskussionen auf anderen Gebieten ergibt sich, daß es sich dabei um eine Lehre der Sautrântika handelt, die die Schule von Bagdád zu der ihrigen gemacht hat (Kabi; Lehre von der Diversität der Dinge), während die Schule von Basra sie bekämpfte. In diesen Ideenzusammenhang gestellt, lautet sie: Die Dinge verhalten sich nicht etwa so, daß sie verschiedene Arten eines oder mehrerer Genera bildeten, sondern jedes ist für sich gleichsam ein „Genus", also generisch von allen anderen unterschieden. Als ein besonderer Fall dieses allgemeinen Gesetzes sind unsere Erkenntnisse generisch verschieden, divers. Dem gegenüber behauptete die Schule von Basra: Unsere Erkenntnisse entstehen dadurch, daß sie innerhalb eines Genus in besonderen Spezies wirklich werden. Nunmehr ist die Bedeutung dieser Thesis verständlich: Es handelt sich um ein das ganze Wirkliche beherrschendes Seinsgesetz (ob Diversität oder Verwandtschaft im Wesen) und um die Erkenntnistheorie. Die Schwierigkeit des Verständnisses gerade dieser ältesten Periode wird dadurch zu einem sehr mühevollen, daß sie noch keine gleichbleibende und präzise Terminologie ausgebildet hat. In langen Sätzen muß das ausgedrückt werden, was Avicenna und die Jüngeren in wenigen Worten wiedergeben.

Trotzdem hat man sich zu hüten, die Ausdrucksweisen einer jüngeren Zeit an die Stelle der älteren zu setzen, weil dadurch die Eigenart der Begriffsbildung dieser allzu leicht verwischt werden könnte.

Die theologischen Kreise im Islam waren besonders in den ersten Jahrhunderten der Religion des Propheten (bis 1000) und sind zum Teil heute noch für die höhere Geisteskultur maßgebend. Ihr geistiges Leben muß also in erster Linie in Betracht kommen, wenn es gilt, die Entwicklungslinie der höheren Geisteskultur im Islam zu zeichnen. Die Eigenart und Intensität dieses Lebens verdient also eine besondere Darstellung. Die Quellen derselben sind ziemlich zerstreut und auch viel jünger als die berichteten Ereignisse. Daher ist es erforderlich, Quellen verschiedener Färbung und Tendenz zusammenzuhalten, um den subjektiven Faktor der Berichte um so leichter ausschalten und zu den eigentlichen Tatsachen vordringen zu können. Bagdadi, ibn Hazm und Schahrastani schildern vom orthodoxen, Murtada vom liberalen Standpunkte. Wenn beide Richtungen gemeinsam eine Lehre berichten, kann man demnach mit Sicherheit annehmen, daß es sich um tatsächliche Verhältnisse handelt.

Die vorliegende Veröffentlichung will zunächst nur eine Vorarbeit liefern. Sie ist sich bewußt, daß in anderen Quellen noch reichliche Nachrichten enthalten sind, die das Bild noch bedeutend vervollständigen werden. Die wichtigen Angaben der „Stationen" des Igi (1355 †) wurden nicht aufgenommen, weil eine vollständige Übersetzung dieses bedeutsamen Werkes islamischer Philosophie geplant ist. Andere Quellen sind die Schriften über das Sektenwesen im Islam (vgl. ZDMG. Bd. 65 S. 349ff.), die Korankommentare und Erläuterungen von Traditionen, also eine immense Literatur, die zu durchsuchen wäre. Erst nachdem diese wenigstens zum größeren Teile erschlossen ist, kann man die einzelnen Systeme der alten Theologen vollständiger rekonstruieren und die Geisteskämpfe des jungen, mit einer hohen Kultur zusammentreffenden Islam (ca. 800—1000) klarer überschauen. Eine kurze Andeutung der Hauptphasen der Entwicklung dürfte vielleicht erwünscht sein. Von 800—900 macht die liberale Richtung (wohl aus Opposition gegen die bildungsfeindliche orthodoxe) eine sehr große Bewegung nach links, indem sie Elemente aufnimmt, die vom Islam als Fremdkörper empfunden werden müssen. Diese heretische Tendenz führte schließlich zu der Apostasie des Rawendi (915 †). Es scheint, daß dieser epochemachende Vorgang die liberale Richtung zur Selbstbesinnung brachte, ihr die Augen über „Glaubensgefahren" öffnete, der sie zusteuerte, und die Veranlassung war, einen etwas orthodoxeren Kurs einzuschlagen. Von dieser neuen Bewegung war Aschari (935 †) getragen, der wie ein Prophet seine frühere Schule, die Liberalen, die er verließ, auf die Gefahren ihres Unterfangens, den Glauben wissenschaftlich zu durchdringen, hinwies. Von ca. 900—1000 wird die Richtung also eine weniger extrem liberale. Jedoch drangen indische Gedanken ein, die eine neue Gefahr für den Islam bedeuteten. Diese zweite Krisis fand in der „Apostasie" des Ahdab (ca. 1010 †) ihre Entladung, der lehrte: „Das Dasein tritt aus innerer Kraft, auf Grund eines unkörperlichen Inhaerenz zu den Wesenheiten der Dinge hinzu. Ein Schöpfer ist zu Erklärung der Existenz der Welt also nicht

mehr erforderlich". Die Existenz Gottes ist für Ahdab eine überflüssige Hypothese — eine Lehre die einer Apostasie vom Islam gleichkommt. Freilich wird nicht berichtet, daß er den Islam in derselben scharfen Weise wie Rawendi in der „Smaragdkrone" angegriffen habe und formell aus ihm ausgetreten sei. Die Quellen beeilten sich jedoch, bei der Erwähnung Ahdabs zu bemerken, daß seine Lehre (die rein indisch ist) den größten Sturm der Entrüstung entfachte. Zur Zeit dieser Kämpfe gewann nun die griechische Gedankenwelt einen entscheidenden Einfluß auf die Theologie, der seitdem ständig wächst. Bei abul Husain von Basra (ca. 1040 †) sieht man schon deutlich die Stoßkraft der Gedankenwelt Avicennas, die den Strom der theologischen Spekulationen aus seiner Richtung warf. Dieses griechische System hatte die heilsame Wirkung, Scheinprobleme und illusorische Diskussionen abzuschneiden und auszuschalten und die denkenden Köpfe mit der realen Welt mehr in Kontakt zu bringen. Die indische Philosophie hatte die Gefahr mit sich gebracht, die islamische Spekulation in luftige Gebilde und Phantome zu verflüchtigen (vgl. die Getreuen von Basra IV 170, 12) „in rein eingebildete Probleme, denen in der Außenwelt kein reales Wesen entspricht".

Die vorliegende Studie will also nur eine vorläufige Pionierarbeit sein. Die Tatsachen und Quellen sind so umfangreich, daß aus beiden nur ein verhältnismäßig kleiner Teil berücksichtigt werden konnte. Das meiste bleibt noch zu tun übrig, und erst eine spätere Zeit wird auf diesem Gebiete die ausgereiften und fertigen Früchte der Erkenntnis pflücken können. Ob das Bild im einzelnen so bleiben wird, hängt von der Erschließung weiterer Quellen ab. Zu diesen sind neben den biographisch-chronologischen, soweit sie aus Mangel an Raum unbenutzt bleiben mußten, besonders die philosophischen, die die Doktrinen entwickeln und über sie diskutieren, z. B. Amidi (1233 †), „Die Erstlingsfrüchte der Gedanken", die Werke Razis usw. zu verwerten — Ausgeschlossen war es, die späteren philosophierenden Theologen Gazali usw. in diese summarische Darstellung hineinzuziehen; denn die Darstellung der Lebenstätigkeit eines jeden von ihnen erfordert einen eigenen Band. — Die spekulative Bedeutung der aufgezählten orthodoxen Theologen ist von sehr verschiedenem Werte. Die ultraorthodoxen dürfen nicht ausgeschlossen werden, wenn sich philosophische Lehren in ihren Schriften finden. Wenn diese Schattierungen entfernt werden, wird das Bild einseitig. Daher darf ibn Hazm nicht ganz übergangen werden. — Rawandi hat viele griechischen Züge. Es wäre aber ein schweres Mißverständnis, ihn in die Reihe der rein griechischen Richtung einzuordnen, da er seinem Wesen nach Theologe ist und er von seiner Zeit auch als solcher verstanden wird. Deutlich tritt überall hervor, wie stark manche Theorien an indische Gedanken erinnern. Wenn man in Rücksicht zieht, daß Vertreter der indischen Philosophie unter den Muslimen in Persien lebten (die Sumanija), wird man der Behauptung, es liege ein direkter indischer Einfluß vor, nicht entgegenhalten können: die Quellenschriften der indischen Philosophie seien nicht ins Arabische übersetzt worden. Die lebendige Übertragung arabisch sprechender Inder hat hier den Einfluß vermittelt.

Man könnte vermuten, die Mutaziliten (die liberalen Theologen), die

ja theoretisch freieren Ideen das Wort reden, seien praktisch auch im liberalen Sinne wirksam gewesen. Es ist jedoch ein sehr charakteristisches Zeichen für die geistige Unreife dieser Richtung, daß sie ihre wissenschaftlich freiere Auffassung vielfach mit großer Intoleranz verbanden (Goldziher: Vorlesungen über den Islam, S. 117, und Becker: Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung, Zeitschr. f. Assyriol. XXVI 190). Um diesen Tatsachen gerecht zu werden, ist es geboten, zwischen den Begriffen liberal und tolerant scharf zu unterscheiden. Sind doch liberale Richtungen (in bezug auf die Theorie) häufig sehr intolerant in der Praxis. Die Scholastik der Dominikaner bildet zweifellos eine doktrinärliberale Richtung, insofern sie der nichtchristlichen Wissenschaft Einlaß in die christliche Theologie gewähren. Dabei sind sie zugleich die Inquisitoren!

---

[1]) Herr Prof. Goldziher hatte die Freundlichkeit, mir folgende Berichtigungen mitzuteilen, S. 52, 6 ibn Sabá st. ibn es Sandá, ib. Z. 14 Salmagáni st. Salamkáni, S. 102, 8: Die Samaritaner erwarten natürlich ihren eigenen Propheten. Diese ihre Hoffnung deuteten die Muslime, so schien mir nach den Quellen, auf ihren Propheten. In diesem Sinne klammerte ich das Wort „Muhammad" hinter Prophet ein. S. 566, 4: Dunàs st. Dutàs (vgl. Goldziher: Zàhiriten S. 116 A. 1 Z. 4 unt.). S. 383 unt. möchte Prof. G. makàlát in dem Sinne von akwàl „Lehrmeinungen, Schulrichtungen" fassen. Vgl. Kantstudien XVII 481 f. Deutsch. Litztg. 1912 Sp. 1993. Der Islam III 404—09. Die dort aus dem Mangel an philosophischer Einstellung seitens des Kritikers sich ergebenden Mißverständnisse werden ib. V 226—237 berichtigt.

(Fortsetzung folgt.)

Rezensionen.

M. Makarewicz, Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles (221 S.). O. R. Reisland, Leipzig. 1914.

Der Verfasser dieser Schrift hat eine Aufgabe erkannt, die schon seit langem vergebens ihrer Lösung harrt. In der Tat muß Aristoteles einmal vor der Geschichte gerechtfertigt und der Ewigkeitsgehalt aus seiner Ethik herausgeholt werden. Leider aber wird man bei der Lektüre des genannten Buches finden, daß Verf. dieser Aufgabe nicht oder noch nicht gewachsen ist. Er hat zwar Aristoteles fleißig gelesen, aber dieser Fleiß ist leider darum unfruchtbar geblieben, weil er bei weitem nicht fest genug in den Problemen einer wissenschaftlichen Ethik steht, wie wir sie heute sehen. Freilich sehen wir ja heute die Probleme sehr verschieden, aber unerläßlich wäre es gewesen, sich die Probleme der Ethik Kants klar zu machen; ohne daß dies geschehen wäre, kann man doch nicht Kant von Aristoteles her widerlegen wollen. Daraus erklärt sich naturgemäß die große Unklarheit des Buches und die dem Leser immer wieder empfindlich begegnende Verwechslung der psychologischen und der rein philosophischen Untersuchung der Probleme. Hier ist Klarheit umso nötiger, wenn es sich darum handelt, die Ethik des Aristoteles auf ihren dauernden Wert zu prüfen. Denn die volle Klarheit ist bei Aristoteles noch nicht vorhanden, obwohl sie im letzten Grunde schon wirkt. Hätte Verf. sich größere systematische Klarheit verschafft, dann wären ihm einige Stellen nicht entgangen, die er so trotz seines großen Fleißes übersehen hat — Stellen, die auf tiefste Probleme hinweisen und erkennen lassen, wie hoch Aristoteles als wissenschaftlicher Ethiker zu stellen ist. (Da ich an anderem Orte eine eingehende Darstellung hiervon zu geben beabsichtige, verziehte ich jetzt auf weitere Hinweise).

Eine Untersuchung der ethischen Probleme bei Aristoteles muß m. E. so angelegt sein, daß 1. die Geschichte der Probleme bis Aristoteles angedeutet, daß die Stufen angegeben werden, welche zu des Aristoteles Lösung führen. Nur so läßt sich die Bedeutung der von Aristoteles behandelten Probleme erfassen. Er hat ja selbst durch die Anlage seiner Werke gezeigt, wie hoch er eine historisch-genetische Betrachtung anschlägt. 2. ist zu zeigen, welche Stellung das einzelne Problem und die von Aristoteles ihm gegebene Lösung in der Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt einnimmt. Also: Rückblick und Ausblick sind bei der Darstellung unvermeidlich 1. zum Verständnis des Denkers selbst und 2. zur richtigen Würdigung seiner Arbeit.

Leider wird die Benutzung des Buches noch dadurch erschwert, daß die griechischen Zitate viele Druckfehler zeigen. Sehr unangenehm fällt dazu auf: der menschliche Ethos (S. 44 den aristotelischen Ethos S. 34 u. öfter) statt das (τὸ ἦθος und τὸ ἔθος).

Berlin-Lichterfelde. Dr. Willi Schink.

L. Annaei Senecae ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt, iterum edidit. Otto Hense, Lipsiae 1914.

Nicht nur die Philologie, auch die Philosophie ist Otto Hense für die Neuausgabe der Briefe Senecas zu größtem Danke verpflichtet. Die hervorragende philologische Leistung des Herausgebers ist von Roßbach in der Berliner Philol. Wochenschrift Nr. 16 (1914) S. 490—498 gewürdigt worden. Deshalb können wir uns hier darauf beschränken, den der Philosophie geleisteten Dienst hervorzuheben.

Ein erneutes, tiefdringendes Studium der philosophischen Schriftwerke der „Alten" ist in den letzten Jahren aufgeblüht; dies neue Zurückgreifen auf die Antike hängt natürlich aufs engste zusammen mit dem lebhaften philosophischen Interesse der Gegenwart. Mit neuen Gesichtspunkten treten wir an die Quellen heran; und darin besteht natürlich das Klassische der klassischen Werke, daß sie jeder Zeit noch etwas zu sagen haben. Es sind allerdings in erster Linie die Griechen — allen voran Platon —, mit denen sich die Philosophie der Gegenwart auseinandersetzt; aber auch die römischen Philosophen erfahren wieder mehr Beachtung. Die Verdienste der Römer liegen ja auf einem Gebiete, das als der Gipfel der Philosophie gilt: auf dem Gebiete der Ethik. Und hier hat vor allem die Richtung glänzende Verdienste, der Seneca angehört: die Stoa. Daß die Stoiker die wissenschaftliche Ethik sehr gefördert haben, ist heute nicht mehr zweifelhaft[1]). Zu den wertvollsten Denkmälern der stoischen Schule werden mit Recht die Briefe Senecas gerechnet; sie sind in der Tat ein Handbuch der Moral. Ihnen kann man durchaus das bekannte Wort Ciceros als Motto geben: vitae viam invenire. Möge diese neue Ausgabe der Briefe, die auch stilistische Meisterwerke sind, nicht nur zum Verständnis einer nach dem höchsten — nach der Erkenntnis des Göttlichen in der Welt — ringenden, mit der unserigen so viel Ähnlichkeit aufweisenden Zeit beitragen, sondern vor allem — und darin liegt ihre eigentliche Aufgabe — auch dem Einzelnen Anregung zum Denken über das Leben, seinen Sinn und seine Aufgaben geben. Insbesondere sei diese Briefausgabe den philosophisch interessierten Lehrern des Lateinischen an den Oberklassen unserer höheren Schulen empfohlen; denn die reiferen Schüler haben ein außerordentliches Interesse für die ethischen Probleme. Gerade die Briefe des Seneca eignen sich — natürlich in wohlbedachter Auswahl — besonders sowohl zur Einführung in die Fragen der Ethik als auch zur Ergänzung der in anderen Unterrichtsfächern behandelten Moralprobleme. Wie in allen Jahr-

[1]) Ich verweise auf meinen Aufsatz über Kant und die stoische Ethik (Kantstudien 1913).

hunderten der christlichen Zeit, so werden auch in unserem den Briefen ernste Leser nicht fehlen.

Berlin-Lichterfelde. Dr. Willi Schink.

J. G. Fichte, ein deutscher Denker. Von Dr. Paul Stähler. Bibliothek für Philosophie. Bd. XI. 50 S. Berlin 1914. Leonhard Simion Nf. 1,50. Mk.

Nicht erst seit der im vorigen Jahrhundert abgehaltenen Gedenkfeier seines Todestages und dem Erscheinen der neuen von F. Medicus besorgten Ausgabe seiner Werke ist ein erneutes Studium Fichtes, des deutschesten Philosophen, erwacht. Es sei nur an Rudolf Eucken erinnert, der Fichteschen Gedanken neue und weite Wirkung gab. Heute, in dem großen Weltkriege, in der schwersten Prüfungszeit Deutschlands schauen wir mit Stolz zu Fichte auf als einem unserer geistigen Führer; er hat sich in der Tat als Deutschlands Volkserzieher bewährt. Heute können wir ganz die Fülle und Tiefe seiner Gedanken ermessen und würdigen. Alles, was in den zahlreichen Kriegsflugschriften und Reden über deutsche Art und deutsches Wesen gesagt wurde, ist von Fichte schon vor mehr als 100 Jahren gedacht und verkündet worden. Gerade die durch die schwere Zeit uns aufgenötigte Selbstbesinnung hat gezeigt, wie sehr wir uns auf ihn als Führer zu einer Verinnerlichung der Lebensauffassung und Lebensführung verlassen können. In Fichtes tiefe Gedankenwelt einzudringen ist aber nicht leicht, er verlangt von seinem Leser scharfes Nachdenken und eigene Arbeit. Eine Einführung ist daher gerade dem erwünscht, welcher zum ersten Male an ihn herantritt. Zu solcher Einführung eignet sich vorzüglich die oben angezeigte Schrift von Paul Stähler, der wir weiteste Verbreitung wünschen besonders deshalb, weil hier in klarem Gedankenaufbau und allgemeinverständlicher Sprache das Werk des Philosophen vorgeführt ist. Nach einer kurzen Darstellung von Fichtes Persönlichkeit und Lebenskampf folgt eine Würdigung der Wissenschaftslehre. Den Höhepunkt erreicht die Schrift in dem Abschnitt IV: „Die Bestimmung des Menschen" und hier besonders im Absatz c „Der Glaube". Die Gedankenfülle Fichtescher Werke tritt vor allem in Abschnitt V hervor: „Die Reden an die deutsche Nation". Auf eine Inhaltsangabe der angezeigten Schrift können wir hier verzichten, da es sich ja im wesentlichen um eine Darstellung des Inhaltes Fichtescher Werke handelt. Dies kleine weitesten Kreisen zu empfehlende Schriftchen ist vielen Kriegsflugschriften überlegen durch die überschäumende Kraft Fichtescher Gedanken.

Berlin-Lichterfelde. Dr. Willi Schink.

Die Vorbildung zum Studium in der philosophischen Fakultät. Denkschrift der philosophischen Fakultät der Universität Göttingen. 19 S. Verlag von B. G. Teubner. Leipzig u. Berlin 1914. (0,80 Mk.).

Das Berechtigungswesen hat schon lange scharfe Diskussionen hervorgerufen, besonders stark traten sie wieder hervor durch die ministerielle Verfügung vom 11. Oktober 1913, der zufolge den Absolventinnen der Oberlyzeen der Zugang zur Universität freigegeben wurde. Auch die philosophische

Fakultät der Universität Göttingen tritt auf den Plan; sie aber gibt der Streitfrage weitere Ausdehnung, indem sie Stellung nimmt zu der schon lange und vielleicht noch lange einer befriedigenden Lösung harrenden Frage: wie kann die Kluft zwischen Universität und Schule überbrückt werden? Denn es ist allzu sichtbar, daß „zwischen grundsätzlicher Berechtigung und besonderer Vorbildung in vielen Fällen eine außerordentliche Spannung besteht", daß mit der Berechtigung zum Studium noch lange nicht der Eintritt und fruchtbringende Beginn des Studiums möglich ist. Der ehemals bestehende Zusammenhang zwischen Schule und Universität ist gestört nicht nur durch die Verschiedenheit der von den Schulen vermittelten Vorbildung, sondern auch durch die infolge des Fortschrittes der Wissenschaft im Universitätsbetrieb erfolgte Differenzierung.

Es werden im II. Abschnitt behandelt die „Anforderungen an die Vorbildung in den einzelnen Fächern der philosophischen Fakultät". Dabei wird als besonders notwendig zum wissenschaftlichen Studium der Geschichte weitgehende Beherrschung der Sprachen hervorgehoben; es wird vor allem hingewiesen auf die notwendige Kenntnis der klassischen Sprachen und auf den Wert der humanistischen Bildung auch für das Studium der neueren Sprachen, des Deutschen und der Philosophie. Im Dritten über „Eigenart und Grenzen der höheren Schulen in ihrem Verhältnis zum Universitätsstudium" handelnden Abschnitte kommt die Fakultät zu dem Schluß, daß eigentlich keine der anerkannten höheren Schulen in allen Stücken die erforderliche Vorbildung gibt, daß es „fast nirgends" „ohne eine mehr oder minder erhebliche Ergänzung" abgeht. Die größten Schwierigkeiten aber liegen in den lateinlosen Anstalten: Oberrealschulen und Oberlyzeen. Am schlimmsten steht die Sache beim Oberlyzeum, dessen Vorbereitung zur Universität „für kein einziges Fach der philosophischen Fakultät ohne weiteres ausreicht, — für die weitaus meisten Fächer aber ... Lücken aufweist, die nicht nebenher, auch nicht durch eine Ergänzungsarbeit von Jahren ausgefüllt werden können."

Wie sind nun die Spannungen auszugleichen? Es werden zwei Vorschläge in Abschnitt IV „Folgerungen" gemacht: Entweder sind die Ergänzungseinrichtungen an die höheren Schulen anzuschließen; dafür sprechen mehrere Gründe, nicht als letzter, „daß es für die Eltern eine sehr erhebliche pekuniäre Ersparnis ist, ihre Kinder ein Jahr länger bei sich zu behalten." Der zweite Weg der Lösung liegt in einem weiteren Ausbau der Ergänzungseinrichtungen an den Universitäten (Kurse). Mit zwei berechtigten Wünschen schließt die sehr beachtenswerte Denkschrift: Der Verkehr der Universitäten mit der Unterrichtsverwaltung möge lebhafter werden, und in der Öffentlichkeit sollte weniger von Berechtigungen und mehr von den tatsächlichen Verhältnissen gesprochen werden.

Der Denkschrift kann im Interesse der Förderung der Universitätsarbeit, aber auch der ökonomischeren Einrichtung der Vorbereitungsanstalten weiteste Verbreitung gewünscht werden.

Berlin-Lichterfelde. Dr. Willi Schink.

Kant, Laienbrevier, Eine Darstellung der Kantischen Welt- und Lebensanschauung für den ungelehrten Gebildeten aus Kants Schriften, Briefen und mündlichen Äußerungen zusammengestellt von Dr. Felix Groß, F. Bruckmann, München 1912. 2. Auflage, 214 S.

Einen Versuch, die populären Schriften Kants zu sammeln, hat Groß unternommen. Inwieweit dies freilich dem Verfasser gelungen ist, ist eine andere Frage. Uns scheint, daß nicht die charakteristischsten Stellen aus Kants Schriften ausgewählt sind, zumal wichtige und charakteristische Schriften wie die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" ganz fehlen. Die Orientierung ist mehr eine ethische. Die Hauptlehre Kants, der transzendentale Idealismus, wird nur gestreift. Doch hat der Verfasser diesen Mangel selbst gefühlt und meint (im Schlußwort), daß ein „Brevier" (warum dieses mönchische, mittelalterliche, für den „Alleszermalmer" wenig passende und unlaienhafte Wort?) die eigentlichen Tiefen des Kantischen Gedankenbaus nicht erschließen kann (was wir sehr bestreiten möchten), wohingegen er uns eine neue Sammlung verspricht, welche dies leisten soll.

Ferner: Während die Aufmachung des Ganzen eine populäre ist, so sehr, daß es der Verfasser für nötig hält, das Wort Bathos zu erklären und darauf hinzuweisen, daß es nicht mit Pathos zu verwechseln ist, was absoluten Unsinn ergäbe, werden andere griechische oder lateinische Worte wie „Mathesis", „Clinamen" nicht erklärt, die zum Teil selbst dem nicht humanistisch gebildeten Gelehrten unbekannt sind, ja auch eine lateinische Jahreszahl prangt auf dem Titelblatt, was wir in Anbetracht unserer falschen humanistischen Bildung, welche die Geister verdummt und weltabgewandte Idioten heranzüchtet, für ganz unangebracht halten.

Wie weit aber der Verfasser davon entfernt ist, in den Geist Kants eingedrungen zu sein, zeigt am besten das Schlußwort. Hier wird das Lebenswerk Immanuel Kants bezeichnet als die philosophisch-kritische Grundlegung unserer gesamten „reinmenschlich"-germanischen Kultur. Das sind Phrasen. Was soll es heißen: Philosophisch-kritische Grundlegung der Kultur? Was soll es heißen: der „reinmenschlichen"? Gibt es auch eine tierische Kultur? Nun gar, der germanischen Kultur, was schon im Widerspruch steht zu „reinmenschlichen" und „gesamten". Das Lebenswerk Kants ist ein viel umfassenderes und erstreckt sich auf die ganze Menschheit. Was er geleistet hat, ist die Begründung des kritischen oder transzendentalen Idealismus, abgesehen von seinen übrigen großen Leistungen, wie der Lehre von der Entstehung und Entwicklung des Weltalls, der Vernichtung der alten Metaphysik.

Ebenso falsch ist es, wenn Groß die äußeren Einflüsse bei Kant, so auch den Einfluß seiner Mutter für so wichtig hält. Dieses Ammenmärchen tischen uns nun freilich sämtliche Historiker der Philosophie auf. Das echte Genie wird nämlich seine Werke schaffen ohne alle äußeren Einflüsse, ja entgegen seiner Zeit. Der echte Philosoph wird nur geboren, und bei Kant freilich ist es erstaunlich, wie spät er seine Hauptwerke geschaffen hat, im Gegensatz zu Schopenhauer, der entgegen seiner Zeit und Umgebung schon in frühem Alter seine Werke schuf.

Wir glauben auch nicht, daß Groß zum „Sprachverbesserer" berufen ist, was sich nur ein Genie leisten kann, und empfehlen ihm zur Lektüre Schopenhauers geniale Schrift über Deutsche Sprachverhunzung. Wir glauben nicht, daß Schopenhauer Worte wie „eigentlichst", „allgemeinst", das „Kulturelle" als Bereicherungen der deutschen Sprache empfunden und hätte gelten lassen. Auch ist es gänzlich irrig, wenn der Verfasser Heinrich Heines herangezogenes Appereu über Kant für ein „Lügenmärchen" erklärt, da es vielmehr wahr ist und auch Schopenhauer, der doch auch etwas von Philosophie verstand, sich ganz in gleichem Sinne über Kant geäußert hat, daß Kant später aus Altersschwäche alles zugab, was er vorher widerlegt hatte. Ebenso irrig ist die Meinung des Verfassers, daß Kant nicht freisinnig war, wie es jeder Philosoph selbstverständlich ist, da er sich vielmehr über alle politischen, religiösen und sonstigen Angelegenheiten sehr freisinnig geäußert hat, wenn er auch in einigem wie in der Verwerfung der „Notlüge" orthodox war und sich geradezu beschränkt zeigte.

So kann unser Lob des Buches nur ein sehr bescheidenes sein, und so sehr wir wünschen, daß Kant populär würde, soweit das möglich ist, meinen wir doch, daß eine andere Auswahl getroffen werden muß, und halten die von Paul Menzer herausgegebenen „Populären Schriften" Kants[1]) zu diesem Zweck für weit geeigneter. Georg Wendel.

Adolf Jacobus, Plato und der Sensualismus. (Inaugural-Dissertation, Berlin 1914.)

Eigentlich sollte der Titel lauten: „Platons Sensualismus" oder „Der Platonische Sensualismus". Denn der Verfasser wertet den Antisensualisten Platon einfach zum Sensualisten um. Allerdings nicht mit vollem Bewußtsein und daher nicht ausdrücklich. Auf den Namen kommt es aber nicht an, sondern auf den damit verbundenen oder zu verbindenden Begriff. Im allgemeinen versteht man unter Sensualismus jene erkenntnistheoretische Richtung, wonach unser gesamtes Wissen, sei es unmittelbar, sei es mittelbar, aus einer und derselben Quelle, der Sinneswahrnehmung, entspringt. Nach der Lehre des Antisensualismus dagegen gäbe es eine zweite, von der Sinneswahrnehmung wesentlich verschiedene höhere Erkenntnisquelle, den Geist oder die Vernunft als das Vermögen, „Übersinnliches", „Ewiges", „Absolutes" zu erkennen. Erkenntnistheoretiker, die das Vorhandensein einer eigenen höheren Erkenntnisquelle solcher Art nicht anerkennen, gehören

[1]) Verlag Georg Reimer, Berlin. Vgl. meine Besprechung derselben in der „Ethischen Rundschau", 1. Jahrg. Heft 11, und im „Archiv für Philosophie." Zur Popularisierung Kants hat übrigens Schopenhauer außerordentlich beigetragen, wie ich hoffe, auch ich selbst durch mein kürzlich erschienenes philosophisches Hauptwerk „Kritik des Erkennens" (Carl Georgi, Bonn 1914), welches das große Werk Kants und Schopenhauers unmittelbar fortsetzt.

eo ipso einer der besonderen Richtungen des Sensualismus an. Nun hat Platon von jeher als Hauptvertreter des Antisensualismus gegolten, wenigstens einer Richtung desselben, und das zweifellos mit Recht.

Wie jedoch Ad. Jacobus zu zeigen versucht, hätte Platon von Anfang an „einen Sinn für den Wirklichkeitscharakter" des Sensualismus gehabt (S. 35). Im Verlaufe seines Kampfes gegen den Sensualismus hätte dann Platon seine unbedingte Identifizierung von Sensualismus und Subjektivismus als Irrtum erkannt und nur mehr den Heraklitismus mit dem Subjektivismus identifiziert (S. 43). Im „Phädon", einer „Bekenntnisschrift des Philosophen über seine Auseinandersetzungen mit dem Sensualismus" (S. 45), hätte er uns selber darüber Aufklärung gegeben, welche Frage ihn zur Revision seiner bisherigen Kritik des Sensualismus veranlaßt habe. Es sei die Frage gewesen: „Woher kommen wir zu unseren Begriffen?" Sie hätte ihn aus seinem Ideenenthusiasmus gerissen. Schroff, scheinbar ohne alle Beziehung zueinander, ständen Ideen und Wirklichkeit sich gegenüber. Die Ideen seien das Sein, die Wirklichkeit das Werden. Nun erkenne er plötzlich: „Die Ideen, unsere Begriffe, von denen wir Rechenschaft ablegen, stammen nirgend anders woher als aus der Wirklichkeit. Ohne die Sinne, die uns die Wirklichkeit vermitteln, kämen wir nicht zu unseren Begriffen" (S. 35). So müsse er sich denn entschließen, die Wirklichkeit als ein Sein neben dem Sein der Ideen anzuerkennen (S. 37). Das Ergebnis sei eine „wahrhaft idealistische" Theorie der Wirklichkeit (S. 17, 19, 37f.). Während nämlich die Wirklichkeit, „die psychologische conditio sine qua non für das philosophische Bewußtsein von den Begriffen" sei, seien die Begriffe „die logischen Prinzipien der Wirklichkeit" (S. 41).

Um dies richtig zu würdigen, muß man außerdem wissen, daß der Verfasser „Begriff" und „Idee" bei Platon ohne weiteres identifiziert (S. 42), daß er „die von Aristoteles herstammende Auffassung, als seien die Ideen metaphysische Substanzen" ebenso ohne weiteres verwirft (S. 42, 30), daß er sich damit begnügt, die ἀνάμνησις als „das philosophische Bewußtsein von den Begriffen" zu kennzeichnen (S. 38f.) und daß er schließlich daraus die Folgerung zieht, daß es Platon weder mit dem Präexistenzbeweis noch mit den Postexistenzbeweisen für die Seele ernst gewesen sei (S. 47f.).

In Anbetracht alles dessen wird man zugeben müssen, daß ein solchergestalt zugerichteter Platon nimmermehr für den Antisensualismus in Anspruch zu nehmen wäre. Jedenfalls ist der Verfasser den Beweis für das Gegenteil schuldig geblieben. Der Beweis wäre auch nicht zu führen. Damit ist noch nicht gesagt, daß der Verfasser durchaus unrecht habe. Daß sich bei Platon eine große Menge von Stellen findet, die als Bausteine für den „Antiplatonismus" und somit für den Sensualismus verwertet werden können, darauf hat schon Laas in seinem Werke „Idealismus und Positivismus" hingewiesen (I. 21f.). Platon war eben Synkretist, ein Synkretist freilich, der trotz alles Liebäugelns mit dem Sensualismus ein typischer Vertreter des Antisensualismus ist und bleibt.

Dr. Hubert Röck (Innsbruck).

Die Erlanger Doktor-Arbeit von Arnold Fuchs über G. Thaulows Pädagogik besitzt dieselbe wohltuende Klarheit und Sachlichkeit, welche den Promotionsreferenten von Fuchs im Kolleg und in seinen Schriften auszeichnet; die schlichte Sprache vermeidet jede gesucht wirkende Häufung von Fachausdrücken. — Nach dem üblichen Schema wird zunächst das Leben des als Schriftsteller sehr fruchtbaren Th., über den wenig Literatur vorliegt, und seine allgemein philosophische Überzeugung geschildert. Th. verfolgt den Hegelschen Entwicklungsgedanken weiter mit stärkerer Berücksichtigung der Persönlichkeit und körperlichen Erziehung des Menschen; auch wird der „Begriff der Sittlichkeit durch Einbeziehung der Lernarbeit als eines solchen Faktors weitergefaßt" (S. 98ff. und 101). Auf der philosophischen Grundanschauung, die manchmal auch an Schleiermacher anklingt (S. 97), baut sich die pädagogische auf: sie erinnert ihrerseits in dem allgemeinen Satze, „daß die in der Geschichte tätige Vorsehung die Erziehung des Menschengeschlechtes sei" (S. 11), an Herder. Im weiteren Verlauf der Untersuchung entwickelt Fuchs die Ansichten Th.s über die Formen und Mittel der Erziehung, indem er in übersichtlicher Gliederung und mit Hervorhebung der einzelnen Hauptpunkte die drei Erzieher, Familie und Staat, Kirche und Schule (S. 28ff.), die Erziehung durch Unterricht und Disziplin (S. 54ff.), ähnlich wie Herder, herausarbeitet und am Schluß die geschichtliche Stellung der Th.schen Pädagogik zeigt. In dem letzten Abschnitt werden in wiederholten Rückblicken die Hauptergebnisse der einzelnen Abschnitte zusammengefaßt und unter gelegentlicher Berufung auf zeitgenössische Stimmen auch eingehende Kritik, die freilich nicht immer alle Leser unterschreiben dürften, an Th. geübt: z. B. scheint mir die Behauptung, daß Th. „im Vergleich mit den Anschauungen seiner Zeit nichts wesentlich Neues bringe" (S. 116), der anderen, daß Th. gegenüber Hegel „Eigenartiges" biete (S. 98ff. und 120), zu widersprechen. Da selbstverständlich ein Bericht alles Interessante der 124 Seiten umfassenden Schrift, die auch als 546. Heft dem pädagogischen Magazin des Verlages H. Beyer & Söhne in Langensalza angehört, unmöglich wiedergeben kann, so möchte ich aus dem von Th. entworfenen „Schulnormativ" einige Gedanken, welche für die Gegenwart in positiver und negativer Hinsicht mir wertvoll erscheinen, herausheben.

Als Vertreter des Neuhumanismus, dessen Betonung der auch weltmännischen Abgeklärtheit Ideen, wie sie z. B. v. Tschirnhausen vertritt, nachklingend zeigt (S. 48), erstrebt Th. engste Fühlung, ja Vereinigung zwischen der Begeisterung für das idealistisch gesehene (S. 57) klassische Altertum und einem innerlichen Christentum, das folgerichtig „absichtliche Erweckung von Andachtsgefühlen ablehnt"; denn Th. nennt die von zeitgenössischen Professoren stiefmütterlich behandelte (S. 25) Pädagogik die „Wissenschaft von der Sittlichmachung des Menschen" (S. 22), und wendet sich, als begeisterter Verehrer der „praktischen englischen Nation", gleich Plato gegen Banausentum und „unglückselige" Überschätzung des Wissens (S. 55). Mit schroffer Einseitigkeit bezeichnet es Th. als einen „Frevel an der Menschheit" für 10- bis 12jährige Kinder Realschulen zu gründen

(S. 34 und 37); denn die einzige „Vorbereitungsschule für die Vorbereitungsschule", d. h. Universität, der höheren Berufe ist ihm das Gymnasium (S. 39), das erst nach der Tertia sich in einen gymnasialen und realistischen Oberbau gabelt (S. 34/5). Der unsere Tage lebhaft bewegende Gleichberechtigungsstreit besteht für Th., der — nebenbei gesagt — auch Gegner eines weitergehenden Frauenstudiums ist (S. 36), durchaus nicht, da die Realschule mit gymnasialer Unterlage, die — abgesehen von der Betonung des Griechischen — ungefähr derjenigen unserer bayrischen Realgymnasien entspricht, dieselbe Berechtigung hat wie das Gymnasium (S. 42). Anders als im Gegenwartsgymnasium beginnt aus vier Gründen schon in der Sexta das Griechische (S. 57) und nimmt zusammen mit Latein, das erst von der zweituntersten Klasse ab lebhafter betrieben wird, über die Hälfte der Gesamtstunden in Anspruch (S. 58). Um in diesen Fächern grammatische Sicherheit zu erreichen, soll der Obersekundaner und Primaner unter anderem die Grammatikübungen der Tertianer ebenso „korrigieren" (S. 68), wie talentvolle Schüler derselben Klasse die mathematischen Aufgaben der jüngeren Kameraden (S. 80); denn gutes Lateinschreiben ist das höchste Ideal des Gymnasialschülers.

Im Gegensatz zu den Anschauungen, welche besonders seit der Reichsschulkonferenz von 1890 herrschend wurden, teilt Th. der Muttersprache, „abgesehen von Deklamierübungen und Aufsätzen", für die er gute Ratschläge gibt und die er entgegen manchen Behauptungen unserer Tage „die Blüte der Schülerbildung" nennt (S. 74ff.), keine besonderen Stunden zu (S. 60). Auch die nach seiner Ansicht zu schwierige neuere Geschichte will Th. aus dem Unterricht verbannt wissen (S. 77ff.), „zumal der Patriotismus nicht durch Absicht und Ermahnung im Unterricht erweckt werden kann". (S. 63). — Die Philosophie wird von Untersekunda an in einer Wochenstunde gelehrt. Die von Th. gewünschte Verteilung dieses Unterrichtsstoffes (S. 67ff.) ist in der Hauptsache dieselbe, wie z. B. in den auch noch nicht verwirklichten Forderungen von Dr. K. Siegel, Methodik des Unterrichtes in der philosophischen Propädeutik (Wien 1913). Nur eine der Prima zugeteilte Aufgabe, Ästhetik mit Literaturgeschichte, wird in manchen Gegenwartsschulen, z. B. durch Lektüre von Lessings Laokoon oder Hamburgischen Dramaturgie, von Schillers philosophischen Schriften, mehr oder minder erfüllt. — Die fremden Sprachen treten in dem Organisationsvorschlag von Th. zurück und werden hauptsächlich in Privatstunden erlernt (S. 59 und 74). Auch hinsichtlich der Anschaffung von Klassikern für die Privatlektüre (S. 72), von geographischen und geschichtlichen Lesewerken (S. 78) belastet Th. die Taschen der Eltern in einer Weise, daß diese Wünsche den mit anderen Ausführungen (S. 36) nicht übereinstimmenden Gedanken nahelegen, als ob Th. nur die Söhne Wohlhabender zum Gymnasialunterricht herangezogen sehen will. Die Mathematik schätzt Th. vor allem wegen der sittlichen Kraft, weil Schüler, welche dieses Fach nicht lieben, gewohnt werden, auch mit Unangenehmem sich ernstlich zu befassen. Singen und Turnen wird entsprechend seiner neuhumanistischen Anschauung von Th. ähnlich hoch bewertet, wie bei den Griechen (S. 81f.). Das im ersten Fach Begehrte ähnelt

den weitgehendsten Forderungen mancher bayrischen Gesangslehrer im Frühjahr 1914.

Das Turnen dient der Stählung von Gesundheit und Mut; auch die in unseren Tagen besonders betonten Schülerwanderungen befürwortet Th. (S. 94). Die militärischen Übungen, welche für unsere Wehrkraftjungen schon in der 4. Klasse (Tertia) beginnen, weist Th. nur den zwei obersten Klassen zu. „Gesunde Diätetik und Gymnastik sind auch die besten Maßregeln gegen die sog. geheimen Sünden". Dieser Krebsschaden, den auch mein leider ziemlich wirkungslos verhallter Aufruf zur Schaffung eines Merkblattes (Zeitschr. f. Kinderpflege V, 2, S. 28/29) berührte, erheischt nämlich die größte Aufmerksamkeit (S. 82); deshalb wird der Rücksicht auf die Pubertät auch ein in der Gegenwart bedauerlicherweise fast mangelnder Einfluß auf den Stundenplan eingeräumt. Dieser Gedanke steigert sich bis zu dem Wunsche, daß „Arzt und Psychologe über das Maß der Unterrichtsgegenstände erste Entscheidung hätten" (S. 55), und daß die Schule der „ständigen Inspektion" eines Arztes unterstehe. Die in der Gegenwart noch nicht überall erledigte Schularztfrage hat also Th. bejahend beantwortet (S. 46). Wegen derselben Erkenntnis, daß zu den geistigen auch gewisse körperliche Voraussetzungen für einen erfolgreichen Besuch der Schule gegeben sein müssen, erklärt sich Th. gegen die Aufnahme von Schülern, welche jünger als 12 oder 10 Jahre seien (S. 33), und schreibt sogar den an Plato erinnernden Satz (Archiv für Philosophie 26, 409ff.), welcher vielen Gegenwartseltern wohl ungeheuerlich klingt, daß „der Lehrer entscheiden solle, ob das Kind auf eine höhere oder auf die gewöhnliche Form des Lebens hinweist" (S. 34). Ebenso soll „die Anstalt alle ungezogenen Schüler den Eltern zurückgeben können (S. 87ff.); wie auch Gegenwartspädagogen zu erweisen sich bemühen, daß der Junge auf Grund eines zwischen Eltern und Schule abgeschlossenen Vertrages die Anstalt besuche, und daß letztere, wie die Eltern, das Recht habe, dieses Abkommen jederzeit zu lösen, auch wenn keine schweren Vergehen gegen Schulgesetze, sondern nur die Überzeugung bei dem Lehrerkollegium vorliege, daß die Anwesenheit des Schülers für seine Kameraden unheilvoll sei; z. B. können manche vielfach leicht genommenen Neigungen, z. B. zur Lüge, Bosheit, Onanie, wie eine ansteckende Krankheit wirken, so daß ich den Fuchsischen Tadel gegen Th., welcher den sich Verfehlenden aus der Anstalt ausschließen will (S. 88 und 120), auf Grund persönlicher Erfahrungen nicht billigen kann. Nebenbei gesag bietet die neueste bayrische Schulordnung von 1914 die Möglichkeit zu einer derartigen „Ausscheidung" eines Schülers.

Im Zeitalter der hochbedauerlichen Kinderselbstmorde wird wohl mancher wahre Freund der Jugend wünschen, daß der für Kind und Allgemeinheit mitunter gleich verhängnisvollen Elterneitelkeit dieselbe von Th. vorgeschlagene Schranke gezogen sei. Umgekehrt will Th., in dem fortschrittliche und konservative Gedanken eine eigenartige Verbindung eingehen, Vertreter der Elternschaft in den „Ortsschulvorstand", wie Gegenwartselternvereinigungen z. T. mit Erfolg begehren, aufgenommen sehen (S. 44). Wenn auch Th., der auch das in der Gegenwart sehr umstrittene Abiturientenexamen als etwas „Unsittliches" in der vorhandenen Form verwirft (S. 90), für die Jugend volles

Verständnis und warmes Herz zeigt, ein verweichlichtes Geschlecht, dem keine Arbeit zugemutet werden darf, will Th. nicht auf dem Gymnasium haben; denn die Stundenzahl der untersten Klasse ist zwar halb so groß als in der Gegenwart, steigt aber in den höheren Klassen, besonders nach erlangter körperlichen Reife bedeutend über die in unseren Tagen übliche. Auch eine sehr lebhaft betonte häusliche Weiterbildung und Selbsttätigkeit, besonders in den von der Schule wenig oder nicht gelehrten Fächern, nimmt Zeit und Kraft des Jünglings, „dessen Rezeptivität zugleich selbständige Reproduktivität ist" (S. 66), sehr in Anspruch.

Zum Schluß gedenke ich nur kurz der Ausführungen Th.s über das Verhältnis von Schule und Kirche, die in gegenseitiger Freiheit und freundschaftlicher Achtung zu einander stehend gedacht werden (S. 29 ff.). Bei der eingehenden Besprechung der Gliederung der Schulen wird u. a. der unsozial wirkende Name „Volksschule" abgelehnt (S. 33). Was Th. über den „geborenen" Lehrer und Direktor mit einer Reihe trefflicher Eigenschaften, über Vor- und Weiterbildung, über angemessene Besoldung und Auszeichnung, über den „widersinnigen" Titel Oberlehrer sagt (S. 46ff.), enthält auch manche feine Beziehung zur Gegenwart. Die sehr idealistische Auffassung des Verhältnisses von Schule und Haus dürfte leider vor der rauhen Wirklichkeit kaum immer Stand halten (S. 92 ff.).

Aus Raumrücksichten muß ich mich mit vorstehenden Hinweisen auf einzelne Gedanken Th.s begnügen, und möchte nur nochmals wiederholen, daß Th. Gedanken, die Fuchs geschickt entwickelt, vielfach befruchtend wirken können, besonders wenn man zu den Originalwerken des Kieler Universitätsprofessors zurückgeht. Vielleicht ist ihnen nach der eingehenden Würdigung des Verfassers auch eine kritische Neuausgabe beschieden!

Dr. Jegel.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bericht über den VI. Kongreß für experimentelle Psychologie in Göttingen vom 15. bis 18. April 1914. Leipzig, Barth.

Buchenau, A., Grundprobleme der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Meiner.

Brunswig, A., Das Grundproblem Kants. Leipzig, Teubner.

Christentum und Antike. Von einem deutschen Romfahrer. Leipzig, Haberland.

Ettlinger, M., Die Ästhetik M. Deutingers. Kempten, Kösel.

Fichte, J. G., Über den Begriff des wahrhaften Krieges. Leipzig, Meiner.

Fichte, J. G., Über Gott und Unsterblichkeit. Berlin, Reuther & Reichard.

Fries, J. F., System der Logik. 3. Aufl. Leipzig, Meiner.

Fridricus, Königliche Gedanken und Aussprüche Friedrichs des Großen. Bibliothek in Wiss. I.

Guyan, J. M., Die englische Ethik der Gegenwart. Deutsch von Pevsner. Herausgegeben von E. Bergmann. Leipzig, Kröner.

Hall, St., Die Begründer der modernen Psychologie (Lotze, Fechner, Helholtz, Wundt). Leipzig, Meiner.

Herbart, J. F., Ethik. Herausgegeben von Flügel und Fritzsch. Leipzig, Klinkhardt.

Herbart, J. F., Lehrbuch der Psychologie. Ebda.

Kants Werke. Herausgegeben von E. Cassirer. Bd. 5 und 6. Berlin, Cassirer.

Kants populäre Schriften. Bibliothek in Wiss. I.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart. 6. Aufl. Aus Natur und Geisteswelt.

Ott, E., H. Bergson. Aus Natur und Geisteswelt.

Platons Dialog Phaidros. Übersetzt und erläutert von C. Ritter. Leipzig, Meiner.

Platons Menon. Übersetzt und erläutert von Apelt. Ebda.

Rousseaus Bekenntnisse aus seiner Jugend. Bibliothek in Wiss. I.

Schopenhauer, Von der Nichtigkeit des Daseins. Ebda.

Spinoza, Ethik. Ebda.

Stähler, P., J. G. Fichte, ein deutscher Denker. Berlin, L. Simion Nf.

Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Teil 2: Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit. 10. Aufl. Herausgegeben von M. Baumgarten. Berlin, Mittler.

B. Englisch-amerikanische Literatur.

Bailey. M., Milton and Jacob Böhme. New Jork, Oxford University Press.

De Morgan, A., The life and work of Newton. Chicago, The Open Court Publishing Company.

Kallen. H., William James and Henri Bergson. A study in contrasting theories of life. Chicago, The University of Chicago Press.

Painter. G., The philosophy of Christ's temptation. Boston, Sherman & Co.

Rand. B., Berkeley and Percival. Cambridge, University Press.

Spinoza Benedicti Opera. Edited by van Vloten and Land. The Hague, M. Nijhoff.

C. Italienische Literatur.

D'Ercole. P., L'antico Egitto e la Caldea come precursori dell' ebraismoe del cristianesimo. Bolgna.

Mondolfo, R., Francesco Aeri e il suo pensiero. Bologna, Zanichelli.

Pelazza, A., Guglielmo Schuppe e la filosofia dell' immanenza. Libreria Editrice Milanese.

Pulcini, C., L'etica di Spinoza. Genova, Formiggini.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 155 H. 2. Dorner, Hartmanns Pessimismus mit Rücksicht auf Korwans Aufsatz im Band 149 dieser Zeitschrift. — Bd. 156 H. 1. Falkenberg, Fichte. Dosenheimer, Fichtes Idee des deutschen Volkes. Kleinpeter, Goethe, Kant und Schiller. — Bd. 156 H. 2. Kinkel, W. Wundts Ethik. Schwarz, Eine neue Metaphysik der Geschichte. Schwandtke, Zur Kritik von Ostwalds Monismus.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXVII H. 4. Gemelli, H. Bergson und die italienische Neuscholastik. Minges, Zur Erkenntnislehre des Franziskaners Johannes von Rupella. Baeumker, Zur Rezeption des Aristoteles im italienischen Mittelalter. Schreiber, Die Erkenntnislehre des heil. Thomas und die moderne Erkenntniskritik. — Bd. XXVIII H. 1. Gemelli und Olgiati, Die zeitgenössische Philosophie in Italien. Brühl, Die spezifischen Sinnesenergien nach J. Müller im Lichte der Tatsachen. Dyroff, Über Heinrich und Dietrich von Freiberg.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXXIII H. 1 und 2. Freytag, Bemerkungen zu Leibnizens Erkenntnistheorie im Anschluß an Couturats Werk „La logique de Leibniz d'après des documents inédits".

Kant-Studien. Bd. XIX H. 1 und 2. Medicus, Bemerkungen zum Problem der Existenz mathematischer Gegenstände. Königswald, Über Thomas Hobbes' systematische Stellung. Spitzer, Der unausgesprochene Kanon der Kantischen Erkenntnistheorie. Rickert, Über logische und ethische Geltung. Hell, Robert Mayer. — H. 3. Curtius, Das Schematismuskapitel in der Kritik der reinen Vernunft. Scholz, Zu „Alexander von Goch". Pichler, Windelbands Einleitung in die Philosophie.

Logos. Bd. V H. 2. Bauch, Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie.

The philosophical Review. Vol. XXIII. 6. Delbos, French works on the history of philosophy from 1909 to 1913. Ewald, German philosophy in 1913. Cunningham, Bergson's conception of finality.

The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods. Vol. XII. 1. Sheldon, The vice of modern philosophy. Armstrong, The principle of international ethics. — 3. Adams, The Mind's Knowledge of reality. Russell, Hocking's argument from experience.

The Monist. Vol. XXV. 1. Garbe, St. Thomas in India. Jourdain, Newton's hypothesis of ether and of gravitation from 1672 to 1679. Thorndike, Some medieval conceptions of magic.

The New-Church Review. Vol. XXII. 1. Hay, Foreword. Smyth, Introduction. Goddard, The Decalogue the Law of Nations. Hite, Scholars as War Makers. Mc George, New-Church Doctrines applied to the War. Roeder, The Substance behind the Shadow. Hoeck, The First and Second Comings of the Lord.

Isis. 1914. 5. Mikami, On the Japanese theory of determinants. Berthier, Le mécanisme cartésien et la physiologie au XVII siècle. Mieli, Vannoccio Biringuccio ed il methodo sperimentale. Turrière, La notion de transcendance géométrique chez Descartes et chez Leibniz. L'intersendance leibnizienne et l'hypertranscendance. Sarton, Soixante-deux revues et collections consacrées à l'histoire des sciences.

Bilychis. Anno III. F. XI. Neal, Maine de Biran. Murri, Stato e chiesa negli scrittori italiani. Rubbiani, Gioberti. F. R., Rousseau. Gide, Charles Peguy. Formichi, Michele Kerbaker. Costa, Mitra e Diocleziano.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Arnim, H. v., Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Leipzig, Teubner.

Binder, Jul., Rechtsbegriff und Rechtsidee. Bemerkungen zur Rechtsphilosophie Rudolf Stammlers. Leipzig, Deichert.

Cauer, P., Das Altertum im Leben der Gegenwart. Zweite Auflage. Leipzig, Teubner.

Dietzgen, E, Dietzgen-Brevier für Naturmonisten. München, Verlag der Dietzgenschen Philosophie.

Hall, Stanley, Die Begründer der modernen Psychologie (Lotze, Fechner, Helmholtz, Wundt). Übers. von R. Schmidt. Leipzig, Meiner.

Hertz, Fr., Rasse und Kultur. Leipzig, Kröner.

Hilz, P., Die Natur, eine Auferstehung zu Gott, dem Geiste. Berlin, L. Simion Nf.

Hosius, C., L. Annaei Senecae de beneficiis libri VII de clementia libri II. Leipzig, Teubner.

Jchak, F., Das Perpetuum mobile. Leipzig, Ebd.

Kirmss, P., Seid männlich und seid stark. Zwölf Kriegspredigten. Berlin, Protestantischer Schriftenvertrieb.

Kriegspredigten. Die Festpredigt des freien Christentums Bd. 17. Berlin, Ebd.

Lempp, O., Friedrich Schiller. Die Religion der Klassiker Bd. 7. Berlin, Ebd.

Meier, M., Descartes und die Renaissance. Münster, Aschendorff.

Pelikán, F., Entstehung und Entwicklung des Kontingentismus. Berlin, L. Simion Nf.

Pfannkuche, A., Staat und Kirche. Leipzig, Teubner.

Platons Dialog Sophistes. Übers. und erläutert von Otto Apelt. Leipzig, Meiner.

— Dialog Politikos oder Vom Staatsmann Übers. und erläutert von Otto Apelt. Leipzig, Ebd.

— Dialog Phaidros. Übers. von Const. Ritter. Leipzig, Ebd.

— Dialog Menon oder Über die Tugend. Übers. und erläutert von Otto Apelt. Leipzig, Ebd.

Söhngen, G., Über analytische und synthetische Urteile. (Diss.) Köln.

Spicker, G, Vom Kloster ins akademische Lehramt. Münster, E. Obertüschens Buchhdlg.

Vahlen, J., Beiträge zu Aristoteles Poetik. Leipzig, Teubner.
Wartensleben, G. Gräfin, Die christliche Persönlichkeit im Idealbild. Kempten, Kösel.
Weinstein, M. B., Der Untergang der Welt und Erde. Leipzig, Teubner.
Wolff, A., Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelsohns. Berlin, Mayer & Müller.

B. Englische Literatur.

Bailey, M. L., Milton and Jakob Boehme. New York, Oxford University Press.
Moore, Th. V., A historical introduction to ethics. New York, American book Company.

Archiv für Philosophie.
I. Abteilung:
Archiv für Geschichte der Philosophie.
Neue Folge. XXI. Band, 4. Heft.

XI.

Die Frage nach dem Seelendualismus bei Augustinus.

Von
Dr. Kratzer, Regensburg.

(Schluß aus dem vorigen Heft.)

Augustinus erklärt, daß das Denken, die Vernunft des Menschen die intelligible Wirklichkeit nicht hervorzubringen vermöge; es muß aber eine unmittelbare Verbindung mit der transzendenten Welt bestehen, da sonst ein Erfassen derselben im Erkennen nicht möglich wäre. Wie die ganze Wirklichkeit, nicht bloß die vom körperlichen Sein losgelösten allgemeinen Wahrheiten, die als Beurteilungsnormen gelten, sondern auch die rationes, die in den Dingen sich auswirken, im Denken ihren Grund haben, so kann deren Erfassung im Verstande des geschöpflichen Wesens nur kraft der Wirksamkeit der schaffenden, absoluten Vernunft vollzogen werden. In ihr finden sich Denken und Sein in Einheit vereinigt; und auch nach deren Auflösung in die Vielheit ist das Sein seinem Wesen nach nichts anderes als der Gedanke des Absoluten, so daß in der Erkenntnis der Dinge das Denken eigentlich nur sich selbst erfaßt. Denn die Erkenntnis ist nach de magistro nur ein Vergleichen zwischen der in der Seele sich offenbarenden Wahrheit und dem durch die Erfahrung im Denken gewonnenen Erkenntnisresultate (cf. Storz a. a. O., Gangauf a. a. O., Enn. I, 1. 9; 2, 4).

Wenn auch so nicht verborgen bleiben kann, daß Augustinus oft nahe daran ist, die Grenzen zwischen natürlichem und übernatürlichen Sein, zwischen Schöpfer und Geschöpf im Fluge seiner Spekulation aufzuheben, und besonders in der Frage nach dem Ur-

sprunge unserer Erkenntnis, und der Erklärung der Tatsache, daß die mens Wissen in sich habe, ohne sich dessen bewußt zu sein (De Trin. IX, 3, 3; X, 8, 11), nach der platonischen Präexistenzlehre zurückzugreifen geneigt ist, oder an Stelle derselben eine geheimnisvolle Verbindung der Seele mit der Gottheit setzt, und diese Verbindung, die er als participatio bezeichnet, im unwandelbaren Elemente der mens zur Hypostase steigert, so muß doch immer wieder darauf hingewiesen werden, daß unser Denker mit Entschiedenheit eine Identifizierung der Seele und der Gottheit bekämpft, wenn dieses auch weniger unter philosophisch spekulativen, als vielmehr unter theologisch-dogmatischen Gesichtspunkten geschieht. In dieser Denkweise bezeichnet Augustinus die Annahme, daß die Seele gleich Gott sei, als fluchenswerte Gotteslästerung, und er kann nicht umhin, das Verderben vor dem Angesichte Gottes auf die Vertreter einer solchen Meinung herabzurufen. (Conf. VIII, 10, 22: pereant a facie tua deus sicuti pereunt vaniloqui et mentis seductores, qui cum duas voluntates in deliberando animatverterint, duas naturas duarum mentium esse asseverant, unam bonam, alteram malam. Ipsi vere mali sunt, cum ista mala sentiunt, et iidem ipsi boni erunt si vera senserint. verisque consenserint.... isti enim dum volunt esse lux, non in domino, sed in se ipsis, putando animae naturam hoc esse quod deus est, ita facti sunt densiores tenebrae: quoniam longius a te recesserunt horrenda arrogantia, a te vero lumine illuminante... attendite quid dicatis et erubescite et accedite ad eum et illuminamini et vultus vestri non erubescent.)

Doch kann hier die Frage nicht umgangen werden, ob Augustinus mit seiner Polemik gegen die falsche Lehre über das Wesen der Seele seinen theoretischen Konsequenzen zu entgehen vermag. Augustinus hat hier den manichäischen Seelendualismus im Auge, den er bekämpft, und kommt insofern für unsere Frage nicht in Betracht. Wichtiger ist, was er aus dem Prädikate der Veränderlichkeit, Wandelbarkeit der Seele für ihr Verhältnis Gott gegenüber folgert; wie kann die veränderliche Seele, die bald dem Guten, bald dem Schlechten sich zuwendet, bald töricht, bald weise ist, bald zu wissen verlangt, bald in Untätigkeit verharrt, der unveränderlichen ewigen Gottheit gleichgesetzt werden. (De v. rel. 30, 54: Clarum est, eam esse mutabilem, quando nunc perita, nunc imperita invenitur; tanto autem melius judicat, quanto est peritior et tanto est peritior, quanto alicuius

artis vel disciplinae vel sapientiae particeps est. Ep. 166, 3: quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semet ipsa vel inciperet habere, quod non habebat, vel desineret habere quod habebat... non est pars Dei anima, si enim hoc esset omnino incommutabilis atque incorruptibilis esset. De an. et eius orig. I, 4.)

Mit diesen Erklärungen hat Augustinus einer Forderung genügt, nämlich den Begriff der Seele, wie sie im Bewußtsein sich zeigt, nicht mit der Gottheit zusammenfallen zu lassen, und er konnte dies umso leichter, da ja sein Seelenbegriff vielgestaltige Beziehungen einschließt. Seele ist ihm zunächst nicht mehr als der Gegensatz zum leblosen Körper, mit deren Verbindung er erst organischer, belebter Körper wird. Die Seele ist Leben und darum in ihrer Verbindung mit dem Körper Prinzip des belebten Körpers. (De fide et symb. 10, 23: deinde vita qua conjungimur corpori anima dicitur. Enn. in ps. 105, 15 itaque hoc loco animam non secundum id, quod rationalis est dixit, sed secundum id quod animam corpus animal facit, dixit). Sie ist formendes Prinzip, welches dem Körper seine besondere spezifische Eigenart aufdrückt und seine Stelle im Reiche des Seins bestimmt (De immort. an. 15, 24; de quant. an. 33, 70).

Erst in einem weiteren Sinne hat dann Augustinus auch das rationale Element in den Seelenbegriff hineingezogen und damit den Begriff der Seele erst gewonnen (quaest 7: de Trin. XV, 7, 11), ohne jedoch damit die Beziehungen zum Körper zu verlieren; allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß Augustinus anstatt des Begriffes anima den Begriff animus setzt, wohl um damit bereits eine höhere Ordnung der Seele anzuzeigen. Die Seele ist dann eine Substanz, welche die Vernunft besitzt, und dem Körper zu seiner Leitung gegeben ist (De Quant an 13, 22), was dasselbe bedeutet, wenn er De Trin. XV, 7, 11, an den Begriff der anima festhält und ein auszeichnendes Merkmal ihm beigibt, den Begriff der mens; wie er denn auch in einfachen Worten es ausspricht XII, 1, 1: animus qui substantia spiritalis est, was man schließlich auch noch auf die spirituelle Schauung deuten könnte, zudem er de an. et eius orig. IV, 23 meint, daß animus nur den Tieren zukomme; in De Trin. XV, 1, 1 setzt er animus allerdings identisch mit mens. Und da erhebt sich nun für Augustinus eine weitere Aufgabe, nach der Aufnahme des rationellen Faktors in dem Seelenbegriff die Einheit der Seele zu beweisen, das Verhältnis von

Seele und Geist näher zu bestimmen, um so allen pantheisierenden Tendenzen den Boden zu entziehen: Seele und Vernunft bzw. Seele und Geist müssen im Menschen in Einheit gedacht werden. Inwieweit es unserem Denker gelungen ist, diese Einheit zu behaupten, werden wir noch sehen. Wenn Gangauf die Identität beider aus sermo 128, wo Augustinus erklärt: homo enim constat ex corpore et spiritu (cf. De Trin. XIV, 16, 22) im Zusammenhalt mit De civ. Dei XIV, 4, 2: et ab anima namque et a carne quae sunt partes hominis, potest totum significari quod est homo, ableiten will, so geht er über den in diesen Stellen niedergelegten Gedanken hinaus, da die Begriffe bei Augustinus nicht eindeutig bestimmt sind, und aus den angezogenen Stellen auch die Identität zwischen Seele und Körper mit gleichem Rechte gefolgert werden könnte. Eine unmittelbare Beziehung zwischen Seele und Geist hat Augustinus hier nicht hergestellt; diese finden wir in De an. et eius orig. 2, 2, in der Erklärung zweier dogmatischer Stellen aus der heiligen Schrift, bei der man freilich im Zweifel sein kann, ob in der Deutung der Worte: et factus est homo in animam vivam nicht eine Erschleichung vorliegt. Doch es genügt zu wissen, daß Augustinus den ersten Teil der Stelle: itane tu ignorabas, duo quaedem esse animam et spiritum secundum id quod scriptum est absolvisti a spiritu meo animam meam, et utcumque ad naturam hominis pertinere, ut totus homo sit spiritus et anima et corpus, erklärt durch den zweiten: sed aliquando duo ista simul nomine animae nuncupari, quale est illud: et factus est homo in animam vivam: ibi quippe et spiritus intelligitur, itemque aliquando utrumque nomine spiritus dici sicuti est: et inclinato capite tradidit spiritum, ubi et anima necesse est intelligatur et utrumque unius esse substantiae und damit seine praktische Stellungnahme diesem Probleme gegenüber uns offenbart.

Das Hauptgewicht scheint mir auf die Ausführungen über das Wesen der mens gelegt werden zu müssen, wobei allerdings zu beachten ist, daß es in diesem Zusammenhange für Augustinus nur dogmatische Motive sind, die ihn zur Untersuchung über die Natur der mens veranlassen. Es müssen diese Stellen mit den bereits oben angegebenen im Zusammenhang gehalten werden.

Augustinus bestimmt die mens durch die mannigfaltigsten Prädikate; sie erscheint ihm, wie schon gezeigt, in Rücksicht auf das Wesen der Inhalte und der Beziehung zu denselben als die memoria,

als das dem Menschen auszeichnende Merkmal (De Trin. XV, 23, 43: quamquis memoria hominis, et maxime illa, quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur...), und tritt uns in einer doppelten Beziehung entgegen, in der Beziehung auf sich selbst, und auf ihre Inhalte; sie wird unter diesem Gesichtspunkt mit der mens schlechthin identifiziert (X, 11, 18: memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur ad de ipsam dicitur: quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur), und so kann auch Augustinus von der memoria, wie von der mens sprechen, daß ihr nichts so gegenwärtig sei, als sie selbst: nihil autem tam in memoria, quam ipsa memoria est.

In De Trin. X, 5, 7 tritt uns die mens in anderer Fassung entgegen, und zwar hebt hier Augustinus die Wesenseigenschaften hervor; die mens ist intelligentia, oder in pleonastischer Ausdrucksweise, intelligentia rationalis; sie ist die spezifische Qualität der mens, welcher die Tiere entbehren (ibid. X, 8, 11): diese hat mit den sinnenfälligen Gegenständen, und den imagines et similitudines corporum nichts zu tun, in denen sich die niedere Seele betätigt, die der Mensch mit dem Tiere teilt (ibid X, 5, 7). In ibid X, 12, 19 wird sie unmittelbar mit der memoria, in XV, 1, 1 mit der ratio identisch gesetzt, und auf die mens bezogen.

In Verbindung mit dieser Zweiheit läßt Augustinus regelmäßig, gleichsam als die Verbindung und Einheit der memoria und intelligentia, den Willen oder die Liebe erscheinen (X, 21, 41), welche 3 Momente in gleicher Weise am gleichen Leben der mens teilhaben. Der Wille ist die Liebe der mens zu sich selbst, und so stellt sich dieser uns dar als ein einheitliches, sich in jenem ternar sich entfaltendes Sein, das in seinem Ansichsein (mens, memoria), in seiner Selbstkenntnis (intelligentia, notitia sui) und Selbstliebe (amor sui) sich zeigt (ibid. XV, 6, 100, 7, 15). Damit hat Augustinus die Erkenntnis und den Willen auf eine Wesenheit zurückgeführt und wir verstehen jetzt seine Erklärung in X, 11, 18: memoria quippe, quae vita et mens et substantia dicitur, ad se ipsam dicitur; quod vero memoria dicitur ad aliquid, relative dicitur, hoc de intelligentia quoque et de voluntate dixerint: et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. Vita est autem unaqueque ad se ipsam, et mens et essentia. Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia: et quidquid aliud a se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter

dicuntur, die mit dem soeben Angeführten in den übrigen Stellen sich deckt.

Bei dieser Beweisführung Augustins muß jedoch sehr wohl ins Auge gefaßt werden, worum es sich für unseren Denker in diesem Zusammenhange handelt. Der Beweisgegenstand ist die Einheit der Natur in der Gottheit zu zeigen und deren Nachbild im menschlichen Geiste. Was Augustinus in ibid. X, 11, 18: ... eo vero tria, quod ad se invicem referuntur: quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula: non utique se invicent caperent. Necque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle atque meminisse; et volo me velle et meminisse et intelligere, totamque meam memoriam et intelligentiam et voluntatem simul memini ... item quidquid intelligo, intelligere me scio, et scio me velle quidquid volo: quidquid autem scio memini. Totam igitur intelligentiam, totamque voluntatem meam memini. Similiter cum haec tria intelligo, tota simul intelligo. Neque enim quidquam intelligibilium non intelligo, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini nec volo. Quidquid itaque intelligibilium non intelligo, consequenter etiam nec memini nec volo. Quidquid autem intelligibilium memini et volo consequenter intelligo (damit wird das intelligere als stets aktuelles Bewußtsein des Geistes aufgefaßt, nicht als ein bloß habituelles, das das cogitare noch voraussetzt). Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor, quod intelligo et memini. Quapropter quando invicen a singulis, et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, unavita, una mens, una essentia, von dem Verhältnis der einzelnen Glieder der bekannten Triade, von ihrer gegenseitigen Durchdringung und einheitlichem Zusammensein in einer Wesenheit, so daß der Teil dem Ganzen das Ganze dem Teil immanent ist, und was er weiterhin zu sagen weiß von der bezeichneten verschiedenen Tätigkeitsweise derselben, die alle in einem Ich sich treffen (XV, 21, 41f.), das läßt er auch mit schwankenden Modifikationen von der Trinität gelten (XV, 17, 28).

In diesem Zusammenhange muß der Vollständigkeit halber noch auf eine andere Stelle hingewiesen werden. In De Trin. XI, 2, 2 führt Augustinus aus, welche Elemente im Begriffe der Liebe, in dem

sich der Begriff der Gottheit erschöpfe (XV, 17, 29), eingeschlossen sind, und erörtert denselben speziell in der Anwendung auf die Selbstliebe der mens. Das durch diese Untersuchung gewonnene Erkenntnisresultat, daß es etwas anderes sei, sich selbst zu lieben und etwas anderes, seine Selbstliebe zu lieben, d. h. das wohl zu unterscheiden sei zwischen dem Objekt der Liebe, und der Liebe als einer beziehenden Tätigkeit, überträgt er dann auch auf die mens, insofern sie sich liebt, und kommt in der Frage nach dem Seinswerte und der Realität der Selbstliebe der mens zur Betrachtung des Verhältnisses zwischen mens und spiritus. Daß es sich hierbei um eine wirkliche Vielheit von Prinzipien handelt, dürfte die ganze Art und Weise der Darstellung von Seite Augustinus zeigen, wenn auch seine Auffassung in dieser Sache, wo es sich darum handelt, die Einheit der Gottheit auch in der Seele dargestellt zu finden, nicht eine zweifellos klare und bestimmte ist. Spiritus und mens faßt er in der Gegenüberstellung zum Körper, aus deren Verbindung der Mensch bestehe, gleichwertig, d. h. als selbstständige Wesenheiten, die auch nach Auflösung des compositum homo retracto corpore noch fortbestehen: non enim quia mens et spiritus alicuius hominis est ideo mens et spiritus est. Retracto enim eo quod homo est quod adjuncto corpore dicitur: retracto ergo corpore mens et spiritus manet. Und es verhält sich hierbei nicht so wie bei den relativen Größen der Liebe, daß mit der Aufhebung des einen Elementes auch das andere aufgehoben ist: et haec quidem duo relative ad invicem dicuntur. Amans quippe ad amorem refertur et amor ad amantem. Amans enim aliquo amore amat, et amor alicuius amantis est .... retracto autem amante, nullus est amor, et retracto amore, nullus est amans. Die Beziehung zwischen mens und spiritus ist eine Beziehung auf das Wesen: essentiam demonstrat, nicht eine Beziehung, wie sie besteht zwischen der Substanz und deren Qualitäten: simul etiam admonemur, si utcumque videre possumus, haec in anima existere et tamquam involut aevolvi ut sentiantur et dinumerantur substantialiter, vel ut ita dicam, essentialiter, non tamquam in subjecto ut color aut figura in corpore aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Non enim color iste aut figura huius corporis potest esse et alterius corporis. Mag das Wissen und die Liebe der mens in der Identität mit der mens ein substantiales Sein darstellen, da ja beide in ihrer Tätigkeit über die mens hinausgehen und auf eine Vielheit und Mannigfaltigkeit von

Objekten sich beziehen können, und wegen ihres identischen Einheitspunktes in der mens auch für einander gesetzt werden können (IX, 4, 5), so trifft dieses Verhältnis bei den Begriffen der mens und spiritus nicht zu: sie sind keine relativen Größen, die etwa dadurch zur Einheit verschmelzen, daß sie einem Menschen angehören. (IX, 4, 6: cf. Wilhelm Heinzelmann: Augustinus Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterilität der menschlichen Seele, Jena 1874, der sich über den Begriff des spiritus folgendermaßen ausspricht: das Subjekt der Wahrnehmung von Körperbildern wird von Augustinus in der Regel durch spiritus bezeichnet, und im Unterschiede von der Vernunft, welcher das ratiocinari und intelligere zukommt, propio sensu definiert als vis quaedam animae mente inferior, ubi corporalium rerum similitudines exprimuntur: de Gen. ad Lit. XII, 9. Anderseits will er doch unter spiritus auch wiederum proprio sensu, distincte, den höheren mit mens identischen, intellectuellen Teil der menschlichen Natur verstanden wissen. Schließlich bemerkt er, die Frage um den spiritus sei schwierig: das Wort werde in der heiligen Schrift in verschiedener Bedeutung gebraucht; auch die ganze Seele werde damit bezeichnet, ja im weitesten Sinne jede sinnlich nicht greifbare Substanz, mithin sowohl Gott selbst als der spiritus creator, wie der spiritus creatus, die Menschen- und Tierseele. Was nun die Anwendung dieser Bezeichnung auf die menschlichen Seelenvermögen betrifft, so scheint uns aus der Vergleichung der hierher gehörigen Stellen zu folgen, daß er zwar spiritus meist medial wie anima gebraucht, und im Wechsel mit anima auf beide Seiten der menschlichen Seelen bezieht: daß er jedoch bestimmter spiritus fast überall, wo es im Gegensatz zum Körper steht, mit Einschluß der mens, also für die ganze Seele als ein schlechthin unkörperliches, wo es dagegen im Gegensatz zur mens steht, ausschließlich zur Bezeichnung des niederen Teiles der menschlichen Seele gebraucht.)

Ich darf in diesem Zusammenhange die Frage nicht unerörtert lassen, welcher Wert und welche Bedeutung den Stellen De Trin. XII, 3, 3f.: X, 11, 18 gegenüber den Stellen De fide et sym. X, 23, de anim et eius orig. 4, 2: 13ff.; De Trin. XV, 7, 11 zukomme. Betrachten wir die zuerst angegebenen Zitate, so erkennen wir, daß es Augustinus in der fraglichen Abhandlung darum zu tun ist, die mens schlechthin in den Mittelpunkt des psychischen Lebens zu stellen, als ein Prinzip, von dem sich Erinnern, Denken, Wollen als Tätigkeiten herleiten.

Der Fragepunkt auf den sich das Interesse unseres Denkers konzentriert, ist, zu zeigen, daß wir in der memoria, intelligentia, voluntas als Tätigkeiten nicht eben so viele Substanzen entsprechen lassen dürfen, sondern daß es sich um Tätigkeitsweise der einen lebendigen mens handelt. Die Folgerung geht von der numerischen Einheit der mens bzw. der Seele auf die numerische Einheit der Seelensubstanz schlechthin. Schon die Bezeichnung der mens als substantia führt dahin, in der memoria usw. nicht mehr als Zuständlichkeiten zu sehen, die der mens als Attribut zugehören.

Die am bezeichneten Ort von Augustinus gegebenen Erörterungen stehen schwerlich in einem Zusammenhang mit einem möglichen psychischen Dualismus. Mag Augustinus die substantiell eine mens, die die bekannte trias in sich begreift, im Sinne des menschlichen Erkenntnis- und Willensvermögens schlechthin fassen oder aber auch dessen Beziehung zur ewigen Wahrheit mit in den Begriff aufnehmen, so bleibt immerhin seine Behauptung von der una substantia bestehen, weil diese Beziehung die metaphysische Wesenheit der mens in keiner Weise berührt. Die Anhaltspunkte für die Annahme eines seelischen Dualismus sind nur in der Beziehung zwischen menschlicher Seele und göttlicher Vernunft gelegen, welcher die Seele die unwandelbaren, feststehenden, allgemeinen Sätze verdankt und wodurch die Seele selbst unvergänglich und unsterblich wird, wobei natürlich festgehalten werden muß, daß diese Verbindung eine innere, lebendige, untrennbare Verbindung ist. Die intelligentia erscheint dann als die subjektive Fähigkeit oder Disposition der Seele, mit dem intelligiblen Reich der Wahrheit in Beziehung treten zu können, die in Rücksicht auf den apriorischen Charakter derselben als memoria erscheint, (De Trin. X, 12, 19: XV, 23, 43), die die intelligiblen Dinge in sich hat (solil II, 17, 33: sive enim figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, anima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit; de Trin. X, 10, 13: duobus enim igitur horum trium memoria et intelligentia multarum rerum notitia atque scientia continentur).

Es kann ganz gleichgültig sein, wie Augustinus das Verhältnis von Seele und Geist bzw. von Seele und Wahrheit und deren obersten Normen im Einzelnen gedacht hat. Der durchgehende Gedanke ist immer der, daß die Seele veränderlich, wandelbar, daß die mens ihre Aufmerksamkeit auf die unveränderliche Natur richten müsse in der Erkenntnis der Wahrheit (XV, 6, 10; XIV, 14, 20), daß die unveränder-

liche Wahrheit dem Geiste gegenwärtiger sei als die Körper und deren Abbilder dem körperlichen Schauungsvermögen (De Gen. ad. Lit. XII, 36, 69), daß die unveränderliche Natur der Wahrheit uns stets nahesteht und mit ihrem gegenwärtigen Lichte, wenn auch über uns, so doch bei uns erscheine (De Trin. XV, 6, 10; De Civ. Dei XI, 27, 2): die immer wiederkehrende Erklärungsweise ist die durch das Licht, die in anderer Form wieder durch adhaerere, jungi, inhaerere veritati gegeben ist, die Wahrheit, das Licht des Lebens, das keinem von uns ferne steht, in dem wir uns bewegen, leben und sind (De Trin. XIV, 2, 3; cf. qu. 54; de l. arb. II, 12, 34), einem Lichte von dem die Seele betroffen, berührt wird (De Trin. XIV, 15, 21; de mus VI, 1, 1), was gleichbedeutend ist durch den allgegenwärtigen Gott selbst beleuchtet werden (De Gen. ad. Lit. VIII, 12, 26). Diese Erleuchtung bestimmt Augustinus als eine participatio verbi, als eine Teilnahme am Absoluten und der allumfassenden allgemeinen Lichtquelle (De Trin. IV, 2, 4), durch die der Weise selbst weise ist (De Gen. ad. Lit. op. imp. 16, 57: quae utique in deo est, ubi est etiam illa sapientia quae non participando sapiens est, sed cuius participatione sapiens anima quaecumque sapiens est; De Trin. XIV, 12, 15: et non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit). Die nähere Bestimmung der participatio nun läßt eine doppelte Fassung zu; erstens bedeutet sie Teilnahme eines geschaffenen Seins an seinem Urbild im platonischen Sinn, so wenn er, wie in der oben zitierten Stelle, die Beschaffenheit eines Seins abhängig macht von dessen Idee, bzw. bedeutet participatio in diesem Sinne Immanenz der Idee im Dinge (quaest 46). Daneben finden wir eine andere Fassung, die im passiv des infinitivs tangi, irradiari, illuminari ihren bestimmten Ausdruck findet. Unter diesem Gesichtspunkt ist participatio ein se transferre der ungeschaffenen Weisheit in die geschaffene Vernunft, womit wir allerdings über die Bestimmung des bloßen illuminari nicht hinauskommen würden, wenn Augustinus nicht im Begriffe der affectio eine nähere Erklärung gegeben hätte: es ist die participation eine Affektion der Seele, eine leidendliche Zuständigkeit zum Zwecke der eigenen Lichtspendung der Seele (De Gen. ad. Lit. I, 17, 32: cum enim aeterna illa et incommutabilis, quae non est facta, sed genita sapientia in spiritales atque rationales creaturas se transfert, ut illuminatae lucere possint, fit in eis quaedam luculentae rationis affectio), es ist eine Zuständlichkeit der Seele, in der sie die Einwirkungen der Weisheit aufzunehmen

vermag, die aber, wie wir schon aus einem anderen Zusammenhange wissen, ethische Reinigung voraussetzt (De Trin. IV, 2, 4).

Diese Affektion der Seele hat ihren Grund in der intelligiblen Beleuchtung durch die absolute Wahrheit, und zielt darauf hin, der Seele selbst Licht zu geben für die der Seele eigentümliche Tätigkeit. In diesem Lichte ist es gegeben, daß der mens gewisse Kenntnisse und Wahrheiten in abdito mentis besitzt, die er stets weiß, und unter diesem Gesichtspunkt ist dieses Licht selbst aufzufassen als der νοῦς ποιητικός für die allgemeinen, der Seele stets gegenwärtigen, und von der Seele stets gewußten Wahrheiten. Doch erhält dieser Gedanke dadurch eine bedeutende Einschränkung, daß Augustinus der Seele eine spontane Eigenkraft zuschreibt, die mit Willkür, wenn auch unter Mitwirkung und Tätigkeit des allgemeinen Lichtes aus der Vielheit der Gegenstände auf einen die seelische Kraft leitet, und diesen damit zum Gegenstande des Bewußtseins macht. Der Geist bzw. die Seele wird diesem einen Gegenstande gegenüber tätig, und setzt ihn gleichsam in das Licht vor seinem Angesichte, so daß dadurch der Geist erst formiert wird. (Die reine Aktualität des Geistes ohne Potentialität gilt nur für die eigene Tätigkeit des Geistes: für sein Selbsterkennen, für sein Selbsterinnern, für seine Selbstliebe ist die cogitatio nicht erforderlich, weil für den Geist es keine Veränderung gibt, wie für die Seele, deren Inhalt vielgestaltig ist, und die deshalb ihre jeweilige Erkenntnisform von dem Gegenstand, quod cogitatur, erhält). Das Licht, das über aller Erkenntnis steht, in Verbindung mit dem seelischen cogitare ist der aktive Intellekt, der den Gedanken unserer Erkenntnis erstehen läßt durch Herausnahme aus der Vielheit der Erkenntnisdinge auf irgend eine Ermahnung hin. (De Trin. XIV, 7, 9: admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias et tunc quodamodo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim se ipsa mens et meminisse et intelligere et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat. Sed unde dici non cogitaverimus, et unde cogitare nisi commoniti non valemus, id nos nescio quo eodemque miro modo si potest dici scire nescimus: ep. 120 2, 9): diese Erkenntnis ist ein innerlich gesprochenes Wort, das nur dem Geiste verständlich ist (XIV, 7, 10: conf. X, 10, 17), setzt den apperceptiv erfaßten Gegenstand voraus, an dem unsere Erkenntnis sich formiert (De Trin. XV, 15, 25: Wissen ist der zu seinem Gegenstand verlangte Anblick des Geistes).

Dieses Licht, als welches Augustinus Gott angibt, können wir nach dem Vorbild des Aristoteles als den aktiven Intellekt bezeichnen, der zwar transzendenter Natur, von der Seele wesenhalt verschieden, aber mit der vernünftigen Seele in einem natürlichen Zusammenhange steht, so daß er durch diesen Zusammenhang die menschliche Seele zur vernünftigen Seele macht; er schließt die intelligiblen Formen in sich, die für die Seele selbst unmittelbar feststehen und ihre wahre Erkenntnis erst möglich macht. Unter dem Bilde des Lichtes weist Augustinus auf die umfassende Bedeutung des Intellektes für die ganze menschliche Erkenntnistätigkeit hin (Ep. 120, 2, 10).

Da dieser Intellekt etwas Göttliches ist, wie wir gesehen, aber doch an die Seele geknüpft ist, so erscheint er naturnotwendig in einer doppelten Beziehung; in Beziehung auf sich selbst ist er, wie schon gesagt, reines Leben, reines Denken, reine Tätigkeit, die sich und was in ihr ist, erkennt, in Beziehung auf die Seele ist er das formende, erleuchtende, wirkende Prinzip. Es ist sofort weiterhin ersichtlich, daß sich dieser aktive Intellekt für die empirische Seele mit dem intelligiblen Gedächtnis deckt, in das die Seele denkend sich zu versenken vermag, weil in ihm die Inhalte für sie bereit liegen: der Geist ist einheitlich, die Seele ist vielgestaltig, auf eine Vielheit von Gegenständen hingeordnet, mögen ihr dieselben durch den Geist oder die Erfahrung gegeben sein. Daß Augustinus die Seele aus dem Geiste ihre erste, sicherste, ja die wahre Erkenntnis schlechthin schöpfen läßt, zeigt von dem nahen Zusammenhang zwischen beiden. Was der Geist bewußt weiß, weiß die Seele schlechthin, ohne es zu denken (De Trin. XV, 9, 17; XIV, 7, 9). Aus dieser an sich wesentlichen Verschiedenheit von Geist und Seele einerseits, des engen Zusammenhangs anderseits, erklärt es sich, wenn Augustinus in De Trin. XV, 15, 25 von einem sempiternum vivere des Geistes spricht, von einem sempiternum scire des sempiternum vivere, dann aber vom cogitare sagt, daß es unterbrochen sei. Was für den Geist ewig ist, ist für die Seele zeitlich; für sie gibt es keinen einheitlichen Akt in Beziehung auf mehrere Gegenstände: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum aliud atque aliud coepetit, hoc desinet cogitare quamquis non desinat scire. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio.

Augustinus hat in der vorliegenden Frage seinen Vorgänger ge-

funden im Plotin; leider hat dieser Denker in der Bestimmung des Verhältnisses von nus und Seele nicht alle Unklarheiten zu beseitigen vermocht. Der Seelenbegriff ist bald weiter, bald enger gefaßt, und so kommt es, daß die Seele schlechthin mit Einschluß des nus als das wesentliche Merkmal des Menschen erscheint, dann aber mit Ausschluß des nus das Wesen des Menschen konstituerit. Der nus erscheint bald in allgemeiner, bald in individueller Fassung. In ersterer Beziehung ist er über der Seele als allgemeine Wahrheit, in letzterer in der Seele, in der seine Inhalte entwickelt und gesondert liegen, und in seiner höheren Funktion als Prinzip der unmittelbaren Schauung des Göttlichen, in seiner niederen Funktion als Prinzip des vermittelnden Denkens uns entgegentritt; nach seiner allgemeinen und individuellen Bedeutung aber gehört er der höheren Seelensphäre an. Ich weise betr. dieser unbestimmten Auffassungsweise hin auf Enn. V, 3, 3, wo wir auch zugleich die enge Beziehung zwischen beiden Denkern sehen werden. Dabei müssen wir vorher auf einen allgemeinen Satz Bezug nehmen (Enn. V, 1, 10), wo es heißt: *νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων* und Plotin den *νοῦς λογιζόμενος* als reines Denken bezeichnet, das fern von allem körperlichen im Intelligiblen wohnt, wobei jedoch dieses Entferntsein nicht in räumlicher Vorstellung gefaßt sein darf (cf. die Erklärung des platonischen Gedankens, daß die Seele ihr Haupt im Himmel habe durch Plotin in dem Sinne der moralischen Ablösung der Seele vom Körper mit Augustinus De Trin. XV, 6, 10, wonach die Trennung und Erhabenheit des Geistes bzw. der Wahrheit über die Seele ebensowenig räumlich, sondern vielmehr im Sinne einer bloßen Beziehung zu einander zu verstehen ist, wie auch die Entfernung von Gott oder Annäherung an ihn zu verstehen ist als moralische Bewegung, als Erfassen des Göttlichen, bzw. dessen Preisgabe De Gen. ad. Lit. VIII, 12, 26; Enn. VI, 9, 7). Es ist vielmehr eine Beziehung, die Plotin wie Augustinus durch den Begriff des Erleuchtetseins der Seele durch den Geist erläutert, von dem der reine Seelenteil die Spuren aufnimmt, oder wie er mit Betonung der Aktivität des Geistes der Seele gegenüber sich ausdrückt, die *ἐνεργήματα*. Und Plotin bestimmt diese *ἐνεργήματα* sogar näherhin durch die Idee der Gerechtigkeit, Gutheit, Schönheit, von denen aus die Seele erst zur Erkenntnis der Wahrheit und der Dinge gelangen kann (V, 1, 11), die die Seele, wenn auch vom Geiste gegeben, doch in sich selbst besitzt (V, 3, 3f.; aber wie hat es das Gute

in sich selbst, frägt Plotin: deswegen, weil es von der Art des Guten ist und zur Wahrnehmung desselben durch den Geist gestärkt wurde, der es erleuchtet: denn dieser reine Teil der Seele nimmt auch die Spuren des über ihn liegenden Geistes auf), die sie vergleichungsweise im Interesse der Übereinstimmung der im Innern leuchtenden Wahrheit an die äußere Erscheinung der Dinge heranbringt (I, 1, 9: *διείλομεν δὴ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῷ τὰ μὲν σωματικὰ καὶ οὐκ ἄνευ σώματος εἶναι ὅσα δὲ οὐδεῖτια σώματος εἰς ἐνέργειαν ταῦτα ἴδια ψυχῆς εἶναι καὶ τὴν διάνοιαν ἐπίκρισιν ποιουμένην τῶν ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως τύπων εἴδη ἤδη θεωρεῖν καὶ θεωρεῖν οἷον συναισθήσει τήν γε κυρίως τῆς ψυχῆς τῆς ἀληθοῦς διάνοιαν.* cfr. I. 2; 4.)

Wir sehen, wie sehr Augustinus mit Plotin in der Überzeugung von dem Verhältnis zwischen Geist und Seele, von der Aufgabe der Seele und ihrer allgemeinen Voraussetzung für die Wahrheitserkenntnis übereinstimmt: und der oben erwähnte Gedanke ist bei Augustinus ein durchgehender, ja er tritt in seiner späteren Zeit mit um so größerer Entschiedenheit und Klarheit hervor (De 1. arb. II, 12, 34; de v. rel. 31, 58; de Trin. IX, 6, 10; XII, 2, 2; XIV, 15, 21). Plotin bezeichnet nun das Verhältnis von Geist bzw. intelligibler Welt und Seele näherhin so, daß er dem höheren Seelenteil die Geistigkeit abspricht, weil er für den Geist Selbsterkenntnis und Erkenntnis seiner eigenen Inhalte fordert, während der höhere Seelenteil in seiner Tätigkeit gespalten, auf die außer ihn selbst liegenden Dinge gerichtet ist. Es ist der Geist über der Seele, nicht ein Teil der Seele, er ist vom Intelligiblen herabgestiegen, und doch ist er der Seele eigen, er ist von der Seele getrennt, und doch gebraucht ihn die Seele; und doch wiederum ist er letztes Ziel alles Strebens (V, 1, 3; V, 3, 3); zur Seele tritt der Geist hinzu als Quelle aller wissenschaftlicher Erkenntnis (VI, 9, 5), von dem die Seele von obenher immer erhellt und erleuchtet wird (III, 8, 5). Augustinus hat dieses Verhältnis nicht so im Einzelnen aufgeführt wie Plotin, und er begnügt sich in zusammenfassender Weise zu sagen, daß disponente ordine, conditore deo die Seele mit der Wahrheit verbunden sei. Diese Verbindung in eine mystisch gerichtete Philosophie eingeordnet, hat mehr als theoretische Bedeutung; sie soll die Seele in allmählicher Ablösung von der Sinnlichkeit zum Wissen ihrer Abhängigkeit vom Geiste gelangen lassen, aus dem sie hervorgegangen, von dem sie in ihrem Sein und ihren Inhalten abhängt, zur Kenntnis

des Geistes selbst vorzudringen helfen, um in der Erkenntnis des Geistes sich selbst und den Geist zu erkennen. Die Seele erkennt sich selbst nur, soweit sie sich nach innen gekehrt dem Geiste zuwendet (V, 3, 7); sie ist sich nur gegenwärtig, wenn sie sich zum Geiste wendet (V, 3, 9). Durch den der Seele gegebenen Geist soll der Mensch den Körper von sich selbst absondern, die animalische Seele mit ihren Passionen abziehen, um in diesem Geiste selbst Licht seiend, den Geist schlechthin zu erfassen: der Mensch wird durch den Geist Geist, um im Geiste den Geist zu erkennen (V, 3, 9: 3, 5: VI, 9, 5). Dadurch wird die Seele in den Stand gesetzt, durch den verliehenen Geist Geist geworden, im Geiste sich selbst, ihren Ursprung und ihr Prinzip, die Dinge in ihrer Einheit und Idealität, in ihren letzten Gründen zu erkennen. Und wie man vom Geiste sagt, daß er in der Erkenntnis Gottes als seines Grundes auch alles andere erkennt, das von Gott ausgegangen, und darum auch sich selbst erkennt (V, 3, 7), so erkennt sich die Seele im Geist und soweit sie Geist geworden, und in dieser Erkenntnis besteht die Weisheit schlechthin, die Glückseligkeit.

Die Tendenz, in der Erkenntnis des einen einheitlichen Prinzips die volle Wahrheit zu erblicken, und entsprechend dieser Tendenz alle Erkenntnisse auf ihre letzte Einheit zurückzuführen, ist ein für Plotin und Augustinus gemeinsamer Zug: sie hängt mit dem religiös-mystischen Charakter der beiden Philosophen zusammen, wonach letztes Ziel alles Erkennens und Strebens einzig Gott ist, weil in ihm volle Wahrheit und Ruhe gegeben ist. Dieser religiöse Zug tritt ausgesprochenermaßen bei Augustinus hervor, für welchen die Erkenntnis des Ursprungs bezüglich des Geistes auch noch dem Bedürfnis Rechnung tragen sollte, im menschlichen Geiste das Bild der trinitarischen Gottheit aufzuzeigen: die fragliche Dreiheit des menschlichen Geistes ist nicht deswegen das Abbild Gottes, weil der Geist sich seiner erinnert, erkennt und liebt, sondern erst dann, wenn er daran sich erinnert, daran denkt, von wem er geschaffen ist, und seinen Urheber liebt; und in dieser Erkenntnis, in dieser Erinnerung, in dieser Liebe besteht die Weisheit. Diese Weisheit, in der Überzeugung des Geistes bestehend, seinen Ursprung in Gott zu haben, ist nicht menschliche Weisheit, sondern göttliche Weisheit, und darum ist der Geist in dieser Erkenntnisweise durch Teilnahme an der Weisheit Gottes als der wahren Weisheit selbst weise, während die menschliche Weisheit eitel ist; und es ist nur dem religiösen Zuge seiner Philosophie

entsprechend, wenn Augustinus die eigene Kraft des Menschen gegenüber der Kraft Gottes hintansetzt und in der Weisheit derer, die die Weisheit Gottes nicht kennen, sondern ihre eigene Weisheit begründen wollen, in der Erkenntnis und Liebe ihrer selbst nur Torheit sieht, und in der Torheit das glückselige Leben für unmöglich erachtet: denn das glückliche Leben ist nur ein ewiges Leben, und das ewige Leben besteht in der Erkenntnis der ewigen unwandelbaren intelligiblen Dinge (De Trin. XIV, 12, 15; XV, 4, 6); ich will wegen der Bedeutsamkeit der ersteren Stelle diese im ganzen Umfang zitieren: De Trin. XIV, 12, 15: haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se: sed quia potest etiam meminisse et intelligere et amare, a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit. Si autem non facit, etiam cum sui meminit, seseque intelligit ac diligit, stulta est, meminerit itaque dei sui, ad cuius imaginem facta est ejumque intelligat ac diligat. Quod ut brevius dicam, colat deum non factum, cuius ab eo capax est facta, et cuius particeps esse potest; propter quod scriptum est: ecce dei cultus est sapientia: et non sua luce sed summae illius lucis participatione sapiense rit atqueubiaeterna, ibi beata regnabit. Sic enim dicitur ista hominis sapientia, ut etiam dei sit. Tunc enim vera est: nam si humana est vana est. Verum non ita Dei qua sapiens est deus. Neeque enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sed quemadmodum dicitur etiam justitia Dei, non solum illa qua ipse justus est, sed quam dat homini cum justificat impium quem commendans apostolus ait de quibusdam: ignorantes enim Dei justitiam, et suam justitiam volentes constituere, iustitiaeti Dei non sunt subjecti: sic etiam dici potest dei quibusdam, ignorantes dei sapientiam, vel suam volentes constituere, sapientiae dei non sunt subjecti, und setze dieser gegenüber Enn. V, 1, 1 und gewinne als gemeinsamen Grundgedanken, daß die wahre Weisheit in der Erkenntnis des Ewigen besteht, daß das Böse einen Grund habe in der Behauptung der eigenen Persönlichkeit, der Individualität gegenüber der Kraft und Macht des Absoluten.

Wir kehren nach dieser längeren Erörterung zum nus zurück und seinem Verhältnis zur augustinischen mens. Dem nus kommt als Prädikat ununterbrochenes Denken zu: aber die Tätigkeit desselben, sowie die Tätigkeit der höheren Seele, braucht, wie Zeller bemerkt, nicht in das individuelle Bewußtsein zu gelangen: denn das

Bewußtsein sei nur der Reflex der geistigen Tätigkeit im Wahrnehmungsvermögen, und daher durch diese sinnliche Seite der Seele vermittelt, oder mit anderen Worten: das Bewußtsein der Tätigkeit des Geistes ist für die Seele, das seelische Bewußtsein nicht ein unbedingt bewußtes. Ein Bewußtsein der geistigen Tätigkeit des nus, oder in der Terminologie Augustinus des Intellektes im Menschen ist demnach bedingt. Augustinus konnte unter seiner Voraussetzung, daß der Logos die einzige und unmittelbare Quelle alles Wissens sei, zu seiner Lehre von der okkasionalen Aufgabe seines Erfahrungswissens gelangen: der Geist bedarf der Erfahrung, um seines Inhaltes sich bewußt zu werden, bzw. sich selbst als Objekt zu erfassen. „Denn wenn er nicht über den Gegenstand nachdenkt ..., denkt er sich nicht selbst, und kommt nicht zu seiner Selbstkenntnis und Selbstliebe in der Weise, daß ein Bewußtseinsreflex dessen im impirischen Bewußtsein stattfinden würde."

Ich verweise hier nochmals auf de Trin. XIV, 6, 8: Ernst Melzer (Augustini atque Cartesii placita ... Bonnae 1860) findet hier, wie schon bemerkt, mit Recht den Gegensatz des se nosse und se cogitare der mens ausgesprochen und setzt dementsprechend, da der Geist sich wohl wissen könne ohne sich denken zu müssen, die perfecta sui scientia der mens, der sui cogitatio derselben gegenüber als von einander unabhängig bestehend. Dieser Auffassung liegt der stillschweigende Gedanke zu Grunde von einem transzendenten Bewußtsein, das im individiellen Bewußtsein unter gegebenen Bedingungen zum Durchbruch kommt. Die Selbstschau der mens macht Augustinus abhängig von dem sich denken: tanta est tamen cogitationis vis ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat: ac per hoc ita nihil in conspectu mentis est, nisi unde cogitatur, ut nec ipsa mens qua cogitatur, quidquid cogitatur, aliter possit esse in conspectu suo nisi se ipsam cogitando, sieht sich aber damit unmittelbar im Widerspruch mit den neuplatonischen Bestimmungen seiner mens: quomodo autem quando se non cogitat in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa numquam esse possit quasi aliud sit ipsa, aliud conspectus eius, invenire non possum, und führt mit Festhaltung der Identität von Sein und Denken in der mens das Selbstbewußtsein derselben auf einen gewissen latenten Schlummerzustand zurück, auf den Begriff des Gedächtnisses, das geweckt werden müsse: proinde restat ut aliquid pertinens ad eius naturam sit conspectus eius, et in eam quando se cogitat, non quasi per loci

spatium, sed incorporea conversion erevocetur: quum vero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo, nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen noverit se tamquam ipsa sit sibi memoria sui. Sicut multarum disciplinarum peritus ea quae invenit eius memoria continentur, nec est inde aliquid in conspectu mentis eius nisi unde cogitat; cetera in arcana quadam notitia sunt recondita quae memoria nuncupatur und weiterhin: mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur, et intelligendo cognoscitur. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur, etiam si non cogitentur, ohne zu merken, daß dadurch der Begriff mens selbst verloren geht. Halten wir daher diese Erklärung unseres Denkers fest, dann erhebt sich die notwendige Frage, zu welchem Zeitpunkte, und aus welchem Grunde die mens als wesenhaftes Denken zur bloßen Möglichkeit des Denkens herabgedrückt wurde, eine Frage, die Plotin lösen konnte, die aber Augustinus selbst nicht in Angriff genommen hat. (De Trin. IX, 12, 18; XIV, 6, 8f.) Es ist bemerkenswert, daß Augustinus selbst die Schwierigkeit erkennt, welche in seiner Lehre liegt, daß der sich stets gegenwärtige Geist, in dem Sein und sich Gegenwärtig sein zusammenfallen, sich denken müsse, falls er seine Selbsterkenntnis gewinnen wolle, und er zeigt damit an, daß er sich des eigenartigen Doppelcharakters seines Begriffes wohl bewußt ist, ohne jedoch zu einer klaren Analyse kommen zu können. Es ist nicht so, als ob die Selbsterkenntnis der mens an sich ein gewisser, näherhin unbestimmbarer latenter Zustand wäre, wie das mehrgestaltige Wissen eines Gelehrten oder Künstlers (Plurium disciplinarum peritus), das nicht immer aktuell gedacht wird. Wäre solches der Fall, dann könnte dem Geiste nicht nach Augustinus das semper sui meminisse, das semper se ipsam intelligere et amare zugesprochen werden, das unabhängig vom cogitare besteht (De Trin. XIV, 7, 9: sed num qui recte possumus dicere, iste musicus novit quidem musicam, sed nunc eam non intelligit, quia eam non cogitat: intelligit autem nunc geometricam, hanc enim nunc cogitat? Absurda est quantum apparet ista sententia), sondern nur die memoria sui, d. h. die Möglichkeit, sich zu denken, und dem se ipsam intelligere et amare müßte das cogitare als Apperzeptionsakt vorausgehen.

Es besteht noch eine zweite Schwierigkeit für Augustinus, die eben dargelegten Gedanken von dem beständigen Selbsterkennen der mens, indem er sich ganz nach seiner Totalität erfaßt, in Einklang zu bringen mit seiner Lehre von der Enge des Bewußtseins, und mit De Trin. XV, 10, 17 (cf. XV, 15, 25; XIV, 7, 9), wonach von stets gekannten und gewußten Inhalten der mens ohne spezielle apperzeptive Tätigkeit, und anderen Inhalten, deren Erkennen das cogitare verlangt, die Rede ist. Für das nosse der mens gibt es kein latentes nosse, wie von anderen Gegenständen oder Inhalten es ein latentes Wissen gibt. Wenn unser Denker das cogitare für das Wissen als vorausgehendes Moment fordert, und erklärt, daß es sich damit verhalte, quemadmodum res quae memoria continentur, etiam si non cogitentur, dann müssen wir in Betracht ziehen, daß das Gedächtnis sich nicht bloß auf die vergangenen körperlichen Dinge, sondern auch auf das gegenwärtige Intelligible sich erstreckt (De Trin. XIV, 11, 14: qua propter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur qua fit ut valeant recoli et recordari: sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurdidate dicenda est). Es ist sofort klar, daß Augustinus in der letzteren Bestimmung der memoria sich einen Hilfsbegriff geschaffen hat, um eine unerklärbare Tatsache sich zu erklären. Der Sache nach hat das semper se nosse et intelligere des Geistes mit der memoria, wonach diese Selbsterkenntnis als intelligibler Inhalt im Gedächtnis gleich den übrigen gegenwärtigen aber nicht gedachten Inhalten — und Augustinus zählt dazu auch den Geist: conf. X, 25, 36 — gegenwärtig sei, nichts zu tun.

Da Augustinus den conspectus mentis mit der Wesenheit der mens identifiziert, gleichwohl aber denselben von dem cogitare abhängig macht, so wird letzteres notwendig Voraussetzung und Bedingung für ersteres, und beide Begriffe fließen unter der Tatsächlichkeit der angegebenen Identifizierung zusammen, oder aber es bleibt das cogitare dem Selbstwissen der mens gegenüber als selbständig bestehen und wir müssen dann annehmen, daß Augustinus ein vom ersteren verschiedenes Subjekt konstatieren will, das sich im Akte des Erkennens als bewußtes Subjekt setzt, und das in diesem Erkennen sich immer als dasselbe erscheint.

Bezüglich jener Ausführungen, in denen Augustinus die Möglichkeit, sich verschiedene Inhalte ins Bewußtsein zu rufen, auf das Gedächtnis zurückführt, und sonach die Möglichkeit sich selbst im

Bewußtsein gegenwärtig zu setzen, auf die memoria sui des Geistes gründet, von einem habitualen Selbstbewußtsein zu sprechen, scheint mir verfehlt. Wir wollen ganz und gar dahingestellt sein lassen, ob ein habituales Selbstbewußtsein nicht einen Widerspruch involviert, ein unbewußtes Bewußtsein sei. Wenn auch bei Augustinus, wie er in seiner Ausführung über die memoria angibt, das unbewußte psychische Leben eine große Rolle spielt, von dem der Geist nur in den Erfolgen desselben Kenntnis gewinnt, und von einer memoria sui des Geistes spricht, so darf diese Fähigkeit oder Möglichkeit des Geistes, sich zu wissen, nicht gefaßt werden als eine Ablenkung des Geistes von sich selbst, und Hinlenkung auf andere Dinge, die aber jederzeit kraft der intentio voluntatis auf die mens selbst zurückgeleitet werden kann, sondern als ein stetes unmittelbares Sichgegenwärtigsein im Wissen. Denn der Geist weiß um seine Zuständigkeiten, und darum auch um sein Wissen um sich, und damit ist nach Augustinus selbst die Erklärung der memoria sui als habituales Selbstbewußtsein hinfällig. Zudem darf, wie schon erwähnt werden mußte, nicht übersehen werden, daß Augustinus deutlich zwischen Inhalten unterscheide, die stets nota sind, ohne daß sie gedacht werden, und zu diesem nota eben das semper se meminisse etc. nebst den eigenen erlebten Zuständigkeiten des Geistes rechnet und diese von Inhalten unterscheidet, die erst unter der Wirkung des cogitare nota werden (De Trin. X, 10, 14; XV, 10, 17); daß aber Augustinus mit dem nota esse der erstgenannten Dinge ein aktuelles Wissen statuieren will, scheint hervorzugehen aus ibid. X, 12, 19, wo er von der mens spricht und einem semper se nosse semperque se ipsam velle, und diese Bestimmungen zur Grundlage für weitere Folgerungen macht, nämlich, daß die mens, da sie sich stets wisse und stets wolle, auch seiner sich erinnere und sich erkenne. Augustinus gibt hier für das theoretische Verhalten der mens zu sich selbst eine Stufenreihe an, und läßt auf das se nosse als das ruhende Erkennen ihrer selbst das aktive meminisse folgen, in dem der Geist sich stets als der gleich gegenwärtige erkennt (XIV, 11, 14), um im intelligere sich als Objekt im Subjekt zu erfassen. Augustinus läßt den Begriff des cogitare in seinem Inhalte zur Geltung kommen, wenn er auch nicht formell gebraucht wird und ihn erst verwendet, wo er von der Gegenüberstellung der mens und einem von ihr verschiedenen gegenständlichen Objekte spricht: mentem quippe ipsam in memoria et intelligentia et voluntate sui-medipsius talem

reperiebamus, ut quoniam semper se nosse semperque se ipsam velle comprehendebatur; simul etiam semper sui meminisse semperque se ipsam intelligere et amare comprehenderetur, quamquis non semper se cogitare discretam ad ei quae non sunt quod ipsa est. Und weil dieses intelligere nicht notwendig eine Beziehung auf ein anderes von der mens selbst verschiedenes Sein einschließt, sondern diese zum se intelligere auch einzig in Beziehung auf sich selbst gelangen kann, darum die große Schwierigkeit, die er für die Unterscheidung der memoria sui und intelligentia sui des Geistes: ac per hoc difficile in ea dignoscitur memoria sui et intelligentia sui findet, und doch besteht sie nicht unter der Annahme, daß der Geist in seiner an sich dem empirischen Bewußtsein verschlossenen Tätigkeit unter gegebenen Bedingungen in seiner Tätigkeit demselben sich offenbart.

Wollen wir hypothetisch das fragliche nosse der mens auf ein habituales Selbstbewußtsein deuten, so muß demgegenüber jedenfalls ein aktuales statuiert werden, das durch das cogitare bedingt wäre, und in dem der Geist sich selbst gegenübersetzt und denkt, wie denn auch Augustinus annimmt, daß der Geist erst durch sein Denken Kunde gewinnt von seinem dauernden Selbstdenken und seiner Selbstliebe. Diese Erklärung scheitert ebenso an den bereits gemachten Ausführungen, daß Augustinus dem inneren Leben der mens, das sich in se nosse, meminisse, amare bewegt, auch ein Wissen um diese Funktionen zuschreibt, und somit auch für sie selbst die Unterschiedlichkeit von Subjekt und Objekt konstatiert werden kann, wenn diese für das Selbstbewußtsein gefordert ist: der Geist weiß um sich, um sein Wissen, Lieben und Wollen, und dieses Wissen um sich ist ein aktuelles; er schließt aber auch eine Beziehung zu einem von sich selbst verschiedenen Sein ein, er weiß um etwas, das er selbst nicht ist, und demgegenüber er sich nicht immer in seiner Unterschiedlichkeit denkt. In diesem factum das habituale Selbstbewußtsein suchen zu wollen, daß die mens sich nicht immer denkt im Gegensatz zu einem anderen, oder daß sie erst cogitando von sich weiß, würde das se nosse in seiner Beständigkeit aufheben: dieses se nosse oder scire soll ein Wissen sein, ein unbedingtes, weil mit der Natur des Geistes gegeben, und soll zugleich zum Wissen erst werden unter der Bedingung des cogitare.

Wenn Augustinus in De Trin. XV, 15, 25 ausführt, daß dem Geiste als Attribut das sempiternum vivere zukommt, und ein ewiges Wissen

von diesem Leben, so wiederholt er hier einen bekannten Satz. Und wenn er dann seinen Gedanken weiterführt: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam, vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum aliud atque aliud coepetit, hoc desinet cogitare quamquis non desinat scire. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio, so setzt er hier Bestimmungen, wie sie einem endlichen Wesen zukommen, indem er ihm Akte vindiziert von einem objektiv begrenzten Umfange, die sich folglich nicht ununterbrochen auf das scire der mens erstrecken können, weil die cogitatio auch von anderen Objekten beansprucht wird, und diese immer nur auf ein Objekt gerichtet sein kann; denn die psychische Kraft ist eine eng begrenzte. Wie aber dann das Wissen der mens noch fortbestehen soll, ist nicht ersichtlich. Auch dieses bloße Wissen des Geistes um sich muß als Wissen ein aktuelles sein, weil ja sonst das wissende Subjekt von diesem Wissen nicht wissen kann. Ein Wissen, von dem ich nicht weiß, ist kein Wissen, d. h. ich kann nicht wissen, daß ein Wissen in mir besteht. Muß aber dieses Wissen vorausgesetzt und angenommen werden, dann muß auch als notwendige Bedingung dessen die Stetigkeit des cogitare gefordert werden, und so kommen wir wiederum zur Identifizierung von beiden.

Das Bewußtsein erscheint, wie aus all dem hervorgeht, und worauf schon öfter hinzuweisen war, in einer doppelten Gestalt; den lebendigsten Ausdruck hierfür finden wir in der Unbegreiflichkeit dieser Tatsache für Augustinus selbst, daß die mens deren Wesen mit dem conspectus sui zusammenfällt, einer besonderen Hinordnung auf sich selbst bedürfen soll, um in ihren eigenen Blickpunkt zu gelangen. Was mich hindert, in dem se nosse ein habituales Selbstbewußtsein mit Storz und K. V. Endert (Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit; Freiburg 1869) zu sehen, ist, wie schon angegeben, die Identität der mens mit ihrem conspectus, sowie die ausdrückliche Erklärung, daß dieses se nosse nicht im Sinne eines pertinere ad memoriam aufgefaßt werden dürfe, da ja sonst dem intelligere et amare das cogitare vorausgehen müsse; daraus geht klar hervor, daß Augustinus das se intelligere der mens als aktuales stetes Sichselbsterfassen aufgefaßt wissen will, das aber dem empirisch bedingten Bewußtsein der Seele verborgen bleibt; weiterhin die Tatsache, daß er den Begriff der memoria modifiziert und ihn in die Bedeutung der steten Sich-

selbstgegenwart des Geistes setzt. Die Identifizierung der mens in ihrem Wesen mit dem conspectum esse oder im conspectum suum poni ist eine Bestimmung des plotinischen nus, die Forderung des cogitare für das Wissen der Selbstschau von seiten der mens ist dem plotinischen Seelenbegriff entnommen; in das unmittelbare empirische Bewußtsein ragt ein denkendes Prinzip herein, das in seinem Denken erst durch einen seelischen Akt von der Seele erkannt wird. Für dieses empirische erfahrungsmäßige Bewußtsein gilt dann, daß das conspectum esse der mens sich verhalte als ein Wissen, das potentiell sei und der Aktualisierung bedarf, wenn es ein bewußtes Wissen werden soll. Wir kommen immer wieder auf eine Zwiespältigkeit im Begriffe der mens bei Augustinus zurück. Der stets sich denkende Geist schließt Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zugleich in sich. Das Erkenntnisobjekt erzeugt im Erkenntnissubjekt die Erkenntnis; diese setzt also beide Faktoren voraus. Soll aber etwas erkannt werden können, muß es erkennbar sein, womit aber keineswegs gefordert ist, daß alles Erkennbare auch faktisch erkannt wird. Diese Erörterung wendet Augustinus auf die mens an und läßt sie unter den soeben gegebenen Bestimmungen zur Urheberin ihrer Selbsterkenntnis werden, in welchem Erkenntnisakte sie sich ganz erfaßt; und nicht bloß das: da die Erkenntnis der mens mit deren Wesen identisch ist, so setzt mit jedem Erkenntnisakt die mens sich selbst (De Trin. IX, 12, 18; XIV, 6, 8f); daß dieses Sicherzeugen der mens nicht als unterbrochenes aufgefaßt werden darf, ist klar; ebenso klar ist, daß zwischen dem nosse als Erkenntnisakt des Geistes und der darauf eintretenden notitia sui der mens nicht eine zeitliche Differenz liegt, sondern bloß eine kausale Abhängigkeit bezeichnet sein soll, da ja Sein und Erkennen bei der mens zusammenfallen; und weil das, deshalb wie beim plotinischen nus nicht eine teilweise, sondern eine vollständige Erkenntnis ihrer Wesenheit. Und bei dieser Identität von Denken und Sein im Begriffe der mens hat es unter Voraussetzung des gleichen Objektes keinen Sinn zu sagen: nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat quemadmodum notae sunt res quae memoria continentur etiam si non cogitentur; (De Trin. XIV, 6, 8). In der genannten Konfundierung des plotinischen Geist- und Seelenbegriffes in dem einen Seelenbegriff der mens stellt dann unser Denker die Forderung, daß, falls sie sich

erkennen solle, denken müßte (De Trin. X, 9, 12). Die gleiche immer im Wissen sich gegenwärtige mens bedarf einer besonderen Hinordnung auf sich durch irgend welche Anregung. Indem Augustinus dann weiterhin erklärt (ibid. IX, 13: non ergo adjungat aliud ad id, quod se ipsam cognoscit, cum audit, ut se ipsam cognoscat, zeigt er offenbar, daß es sich mit dieser Angabe überhaupt um keine nähere Bestimmung des uns geläufigen Begriffes mens handelt und daß die Selbsterkenntnis desselben auf eine äußere Anregung hin einen anderen Sinn hat. Augustinus konfundiert hier unmittelbares Bewußtseinserlebnis mit den durch Analyse des Begriffes gewonnenen und vom plotinischen nus herübergenommenen Merkmalen. Der Intellekt hat sich immer gewußt, weiß aber dieses Wissen erst durch einen Willensakt der Aufmerksamkeit (ibid. VIII, 11): cognoscat ergo semet ipsam nec quasi absentem se quaerat, sed intentionem voluntatis, qua per alia vavatur, statuat in semetipsam et se cogitat. Ita videbit quod nunquam se non amaverit, nuncquam nescierit).

Den Begriff der mens als wesenhaftes Denken hat Augustinus bei Plotin gefunden, während das subjektive individuelle Bewußtsein dessen bedingt ist durch ein Objekt, dem sich die mens gegenübersetzt (ibid. XII, 19). Diese schon oben angeführte Stelle im Zusammenhang mit ibid. 9, 12: sed cum dicitur menti: cognosce te ipsam, cognoscit se ipsam macht das Bewußtsein der mens abhängig von der Scheidung in Subjekt und Objekt; hierin liegt die Grundlage für die von Augustinus in de Magistro gemachten Erörterungen. Die oben besprochene Konfundierung ist es auch, welche Augustinus seine eigene Forderung, daß die mens sich denken müsse, wenn sie ein Bewußtsein von sich haben solle, nicht verstehen läßt. (De Trin. XIV, 6, 8: quomodo autem quando se non cogitat, in conspectu suo non sit, cum sine se ipsa nuncquam esse possit, quasi aliud sit ipsa aliud conspectus eius invenire non possum, wenn er auch dann an derselben Stelle eine Lösung in dieser Frage zu geben sucht, indem er schreibt: nec ista sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit: sed ita sibi nota erat, quemadmudum notae sunt res quae memoria continentur etiam si non cogitentur).

Bei dem jetzigen Stand der Erörterung läßt sich die Frage, ob wir bei Augustinus einen psychischen Dichotomismus zu konstatieren haben oder nicht, wohl leichter entscheiden. Vor allem wird zu er-

innern sein, daß Augustinus zu einer letzten endgültigen Entscheidung in diesem Punkte nicht gelangt ist. Diese wird ihm unmöglich, durch Aufnahme der neuplatonischen Gedankenreihe, die ja selbst der Unklarheit und Unbestimmtheit in diesem Gegenstand nicht entbehrt, in denen er in gleicher Weise wie seine Autorität die Seele als das Mittelglied zwischen der Welt der Erscheinung und der Welt des Geistes betrachtet, mit der höheren Sphäre dem Intelligiblen zugewandt, mit der niederen in der Welt der Erscheinungen, des Körperlichen sich betätigend, von der ersteren erleuchtet, mit unwandelbaren Wahrheiten erfüllt, und in lebendiger Verbindung mit ihr, die letztere selbst bildend und formend (De Trin. XII, 3, 3). Von weiterer Bedeutung ist die Gegenüberstellung von mens und spiritus, wenn auch in der Erweiterung der Bedeutung des Begriffes spiritus dieser der mens wieder gleichgesetzt wird. So klar und deutlich auch Augustinus vom spiritus und mens spricht, und durch Überweisung des ersteren an die Erfahrung, des letzteren an das intelligible Erkenntnisgebiet eine reale Scheidung zu begründen scheint (XIV, 16, 22; De Gen. ad. Lit. XII, 7, 16: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est. jam recte spiritus dicitur; et utique non est corpus quamquis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur), die im späteren Mittelalter noch zur Annahme einer Vielheit von Wesensformen im Menschen führte (Eberle: Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts; Archiv f. Lit. u. Kirch. Gesch. d. M. A. Bd. V, Freiburg 1889), so hebt er durch Hineinnahme der Funktion des spiritus in die mens diese Scheidung wieder auf, um in diesem selbst zwei Seiten zu schaffen, die eine der Welt des praktischen Handelns, die andere der unmittelbaren Schauung der intelligiblen Wesenheiten, dem Reiche des Intelligiblen, losgelöst von allem Körperlichen, zugewandt, um aus ihm alle Wahrheitserkenntnis zu schöpfen (De Trin. XII, 3, 3; XIII, 14, 22).

Nach diesen Darlegungen scheint die vorwürfige Frage unter der Fülle der Motive, die Augustinus Denken beherrschen unlösbar. Unter dem Gesichtspunkt des Entstehens und Werdens unseres Wissens, der Analyse des Begriffes mens wird dafür zu sprechen sein, daß die mens das Doppelelement des platonischen nus einschließt (XV, 15, 25: illa etiam quae ita sciuntur, ut nunequam excidere possint, quoniam praesentia sunt, et ad ipsius animi naturam pertinent, ut est illud quod nos vivere scimus. Id ergo et si qua reperiuntur similia,

in quibus imago Dei potius intuenda est, etiamsi semper sciuntur, tamen quia non semper etiam cogitantur quomodo de his dicatur verbum sempiternum, cum verbum nostrum nostra cogitatione dicatur invenire difficile est. Sempiternum est enim animo vivere sempiternum est scire quod vivit: nec tamen sempiternum est cogitare vitam suam vel cogitare scientiam vitae suae: quoniam cum aliud adque aliud coepetit, hoc desinet cogitare, quamquis non desinat scire. Ex quo fit, ut si potest esse in animo aliqua scientia sempiterna et sempiterna esse non potest eiusdem scientiae cogitatio), wonach die mens ihrem Wesen nach Denken ist, wesenhaftes Selbstdenken und doch der Anregung zum Selbstdenken, d. h. zum Denken, das der einzelnen Vernunft in das Bewußtsein kommt, bedarf, ein Moment, das auch in der mittelalterlichen Philosophie, speziell bei Albertus Magnus noch nicht überwunden ist. Die mens ist nach Augustinus wie der nus nach Plotin das wesenkonstitutive Element des Menschen, oder die mens rationalis, wie er öfters auch sagt in genauer Präzisierung dieses Begriffes. (De Trin. XII, 3, 3.) In ihrem idealen Zustande ist sie, wie alle Dinge, Leben im ewigen ungeschaffenen Lichte, im Worte, in dem alle Dinge vor ihrer Schaffung, in ihrem vorweltlichen unzeitlichen Sein Leben haben, das keinem Geschöpfe ferne steht. (Ibid. IV, 1, 3; De Gen. ad. Lit. V, 15, 33ff.: De Magistro XI, 38; die Hypostasen bei Augustinus und Plotin treffen sich im allgemeinen in ihren Bestimmungen nicht; über die Identität im Einzelnen vergleiche Grandgeorge: St. Augustin et le Néoplatonisme, Paris 1896. Im Einzelnen darauf einzugehen, ist nicht meine Absicht, und liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit. Ich will nur hinweisen, daß die Bestimmungen, die Augustinus vom Intellektus, vom Logos, der zweiten Hypostase der Trinität gibt, Plotin bereits dem Einen zuschreibt, und daß in den betr. Attributen die Übereinstimmung eine wörtliche ist; das eine erscheint bei Plotin in Beziehung auf das außer ihm Liegende als das Belebte, das Leben, das Tragende, in dem die Dinge sind, indem sie sich bewegen, das allen Dingen nahe ist, das als die Erzeugerin der Dinge erscheint, das selbst nicht gut, nicht schön, nicht denkend ist, sondern über all diesen Prädikaten steht. Augustinus ist in den Bestimmungen seines Logosbegriffes hierin Plotin nicht gefolgt, wohl aber in der Bezeichnung seines Logos als Lebensquelle cf. Enn. VI, 9, 9: *οὐ γὰρ ἀποτεμνόμεθα οὐδὲ χωρὶς ἔσμεν εἰ καὶ παρεμπεσοῦσα ἡ σώματος φύσις πρὸς αὐτὴν*

ἡμᾶς εἵλκυσεν, ἀλλ' ἐμπίπτομεν καὶ σωζόμεθα οὐ δόντος, εἶτα ἀποστάντος ἐκείνους, ἀλλ' ἀεὶ χορηγοῦντος ἕως ἂν ᾖ ὅπερ ἐστίν.

Wenn auch Augustinus mit Vorliebe in der Erkenntnis der Wahrheit die Seele mit dem Logos in Beziehung setzt und die Wahrheitserkenntnis von der Berührung der Seele durch den Logos abhängig macht, so dürfen wir doch nicht übersehen, daß er besonders unter ethischen Gesichtspunkten mehr die Gottheit schlechthin, Deus, nicht seinen Logos als Quelle des Lichtes anerkennt und damit den Begriff Deus in Korrespondenz mit dem plotinischen Einen setzt VI, 9, 7: *οὐ γὰρ κεῖταί που ἐρημῶσαν αὐτοῦ τὰ ἄλλ' ἐστὶν τῷ δυναμένῳ θιγεῖν ἐκεῖνο παρὸν, τῷ δ' ἀδυνατοῦντι οὐ πάρεστιν*, wobei die Annäherung oder Entfernung von Gott im Sinne der Annäherung oder Entfernung im Willen gefaßt wird Conf. X, 26; De Gen. ad. Lit. 8, 12), anderseits aber wieder das Licht der Seele, das nach Plotin unmittelbar für die Seele vom nus ausgeht auf die Erleuchtung von seiten Gottes nicht des Logos zurückgeht. Die ursprünglich gegebene Verbindung der Seele mit dem Leben, Sein, der Weisheit schlechthin, bleibt auch noch bestehen nach der Vereinigung dieser ideal begründeten Wesenheiten mit dem materiellen Sein, wenn dieselbe auch in bedeutendem Masse durch Abkehr von dem ewigen Lichte gelockert erscheint. Gegeben zur Erleuchtung der Menschen, die in Sünde und Irrtum befangen, es zurückwiesen, hat es die Seelen zur Aufnahme seiner selbst geeignet und fähig gemacht, und zwar durch den Heraustritt aus der Gottheit und Vereinigung mit der Menschennatur. So erscheint als vornehmster Zweck der Inkarnation die Vermittlung der Weisheit, die Erleuchtung des höheren Seelenteiles, die Augustinus als participatio bezeichnet. (De Trin. IV, 2, 4: contra Acad. III, 19, 53; contra Ep. manich. 36: docet autem unus verus magister, ipsa incorruptibilis veritas, solus magister interior qui etiam jam exterior factus est ut nos ab exterioribus ad interiora revocaret.)

XII.

Die Kausalität bei Kant in neuer Beleuchtung.

Von

Prof. Dr. **Joh. Zahlfleisch.**

In der Kausalität haben wir zwar auch ein Beharrliches, nämlich das Kausalitätsverhältnis, wie in der Substanz; aber hier ist der notwendig vorauszusetzende Begriff auf Wandelbarkeit ausschließlich gebaut. Man könnte sagen: Während der Substanzbegriff auf dem Wandel beruht, ist die Kausalität auf der Beharrung aufgebaut. Aber so gut, wie wir die Substanz nicht durch Erfahrung im gewöhnlichen Sinne bestimmen können, da eher die Erfahrung wegen des den Bestand der Substanz bedrohenden Tatbestandes es unmöglich machte, insofern die Substanz nur im Spiegel der Veränderlichkeit wahrgenommen wird, ebenso kann die Kausalität nur durch eine gewisse Art des Beharrens gefunden werden. Diese Beharrung beruht darauf, daß, da Kausalität immer die Annahme einer Erscheinung vor einer anderen unter Zugrundelegung der ewig formalen Zeitanschauung als Fundamentes bedeutet, immer das Bleibende an der Kausalität darin besteht, „daß dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher" jener beiden Zustände, die in der Imagination das Eine dem Anderen vorangehen läßt, vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden" (Krit. d. r. V. S. 181). Habe ich z. B. ein mit Pulver gefülltes Faß, welches durch einen Funken explodiert, so ist immer zuerst das Pulver gegeben und dann erst fällt der Funke hinein, nicht umgekehrt, daß ich einen Funken habe, in welchen jenes Faß hineingerät. Daher nenne ich den Funken die Ursache dafür, daß das bereit stehende Faß in die Luft fliegt, nicht umgekehrt dieses Pulverfaß eine Ursache für irgend eine Besonderheit jenes Funkens. Wenigstens ist das der natürliche und gewöhnliche Vorgang. Und so in allen anderen Fällen: Die Sonne und der Regen müssen unbedingt gegeben sein, auf daß der Regenbogen entstehe, nicht der Regenbogen ist Ursache der Sonne und des Regens usw. Also eine bestimmte Sukzession muß vorhanden sein, welche durch den Zeitablauf charakterisiert und durch eine integrale Wahrnehmungsbestimmung materialisiert ist. Darauf deuten die Worte S. 191 und 196, erstere bezüglich des

Zeitablaufs, letztere bezüglich der Materialisierung. In Hinsicht der letzteren nehmen wir, um die Einzelheiten des jeweiligen Kausalprozesses zu gewinnen, die materielle Regel vorweg. „Wir antizipieren nur unsere eigene Apprehension, deren formale Bedingung, da sie uns vor aller gegebenen Erscheinung selbst beiwohnt, allerdings a priori muß erkannt werden können." Natürlich gilt das für jeden einzelnen Kausalfall, aber auch für die ganze Kausalität. Bedenken wir aber nun, was für ein gewaltiger Apparat an Methoden und Operationen dazu gehört, einen besonderen Fall zu erkennen, indem wir ja die Wahrnehmung, Einbildungskraft, Bestimmung des Falls nach den Kategorien usw. zunächst in Anwendung bringen müssen, so ergibt sich, daß wir das betreffende Ziel erst dann erreichen, wenn wir uns zuerst alle rudimentären Erscheinungsweisen zurecht gelegt oder, besser, wenn wir vor allem die niedrigeren Potenzen bestimmt haben, von denen der zu erklärende Fall die Vollendung, wenigstens in relativem Sinne, bildet. Eines der hier notwendigen Ingredientia ist der unter den „Grundsätzen erwähnte Satz des saltus non datur (Kr. d. r. V. S. 213f.). Er will nicht weniger besagen, als daß in der Natur keine Zufälligkeit herrscht. Damit meint K. natürlich die der Wissenschaft unterworfene Natur.

Wir gelangen aber damit zu einer prinzipiellen Frage: Hat die Philosophie Wissenschaftscharakter? Denn mit der Bejahung oder Verneinung dieser Frage steht und fällt alle Kausalität, alle damit verknüpfte Notwendigkeit. Man kann darauf sagen: Aber z. B. Mathematik beweist doch die absolute Notwendigkeit der Ereignisse und wenn nichts anderes, so muß die Mathematik den Dingen und der Philosophie unter allen Umständen Wissenschaftscharakter verleihen. Aber Mathematik ist nur etwas Formelles, während die Entwicklung der Philosophie auch den substantiellen, dynamischen, materiellen Faktor unter die Lupe ihrer Betrachtung bringt. Mathematik als solche bietet keinen Anhalt, diese letzteren Bestandstücke als solche, die Dynamik, die Materie, die Substanz zu entwickeln. Wohl ruht sie auf diesem Fundamente, denn die Ursprünge der Mathematik (Zahlenlehre und Geometrie) weisen mit Naturnotwendigkeit auf dieses Dynamische usw., ja in der praktischen Verwendung des Mathematischen werden wir immer gestört durch unvorhergesehene physikalische, elementare Einflüsse, wie wir z. B. alle Tage erleben, falls es sich zeigt, daß selbst die genannten mathematischen Messungen, Schienen-

geleise, Tunnelbauten, Maschinenkonstruktionen vor der Allgewalt der Naturmächte keinen Bestand haben und, ohne daß wir ein Unglück voraussehen, dasselbe eintritt. Also ist auch Mathematik kein Elixier in philosophischer Beziehung, kein Allheilmittel, welches es doch sein sollte, wenn Philosophie ihren Zweck erfüllt. Ja nicht einmal das relativ beste Heilmittel ist Mathematik; hat man es ja doch gerade dieser Wissenschaft zum Vorwurfe gemacht, daß sie das Massenelend durch Fabriken und Maschinenbetrieb, der doch nur auf der genauen Konstruktionsmöglichkeit beruht, durch Erfindung von eben solchen Waffen u. dgl., durch die in ihrem Gefolge auftretenden Schäden in der Sozietät (Sozialdemokratie) auf ihrem Gewissen hat. Mindestens kann man von der physischen Seite auf die mathematische die Schuld an aller Misere besagter Art wälzen und die Grenze ist schwer zu ziehen.

Also, wenn die Mathematik kein ewig geltendes exaktes Mittel gegen die Gebrechen dieses Lebens ist, was sollte es dann sein? Kurz — die Philosophie als solche hat keinen Wissenschaftscharakter. Wir müssen uns daher schon bescheiden und in jene Worte Kants vom saltus non datur das hineinlegen, was sie im eigentlichen Sinne bedeuten wollen: Wenn wir von Kausalität reden wollen, — und daß wir dieselbe brauchen, daran ist gar kein Zweifel — so besteht kein Zufall, keine außerhalb der Notwendigkeit befindliche Wunderkraft, sondern Alles hängt naturgemäß zusammen. Daran ändert sogar die Einsicht in überirdische Zustände nichts. Denn in der Tat gibt es solche; wir brauchen nur unsere Augen zu erheben; denn da erblicken wir die Sterne, auf welche wir keinen Einfluß nehmen, obschon wir selbst unter der Kraftwirkung vor allem unserer Sonne stehen, von welcher doch auch angenommen werden muß, daß sie gleichfalls der Einwirkung von seiten anderer Gestirne unterliegt. Freilich haben wir hiermit keine sichere Gewähr gegeben. Aber das Ablaufen aller Erscheinungen in der Natur und im Menschenleben, sowie es sich unseres Geistes Augen vorspiegelt, zeigt trotz Elementarereignissen, Naturumwälzungen und Kriegsunglück doch so viel Konsistenz und Widerstandsfähigkeit, daß man mit fast größerer Sicherheit darauf schwören kann, daß auch in Zukunft die Dinge so weiter gehen werden, als man davon überzeugt ist, daß das Menschengeschlecht immer wieder nur durch Geburten seine Lücken ausbessert, so wie ihm dieselben allerdings durch den sicheren Tod der Individuen und — Völker veranlaßt werden. Zudem finden wir, daß in unserem Gefühlsleben,

in Sitte, Recht und Gesetz, in Gesellschaft und Kunst die Einflußnahme des Rechten und Guten auf etwaige Auswüchse regelmäßig in dem Sinne der Ausgleichung erfolgt und Überhebungen immer auch wieder — man weiß nicht immer recht, wie? — zu Boden geschlagen werden, während geringfügigeren und unrechtmäßig unterjochten Faktoren der endliche Sieg über das Gemeine und Niedrige mit Naturnotwendigkeit gelingt. Also es ist richtig: in mundo non datur casus, non datur fatum, non datur hiatus. Man könnte auch hier sagen: In hoc signo vinces. Vertrauen zur Natur, Vertrauen in ihre dadurch prognostizierten Gesetze, das allein veranlaßt uns zu dem wissenschaftlichen und praktischen Tun, welches die Menschheit nun vielleicht schon Millionen von Jahren übt.

Vergleichen wir nun aber diesen Beweis mit dem Kantschen. K. sagt, daß ein bloß subjektives Aufeinanderfolgen noch keine Gewähr dafür biete, daß am Ende der Sachverhalt nicht auch umgekehrt werde. Bei Betrachtung der Teile eines Hauses könnten diese entweder von unten nach oben oder auch umgekehrt von oben nach unten reproduziert werden. Wollten wir diese subjektive Betrachtungsart auch bei Beurteilung von an sich in gleicher Weise bezüglich des Beisammenseins der Elemente des Kausalitätsgedankens beschaffenen Teile desselben (Ursache —Wirkung — Pulver — Funke) anwenden, so müßte, insofern wir von einer Ursache erst nach vollzogener Wirkung sprechen (denn wo und wann eine Wirkung, da und dann ist auch eine Ursache, so daß beide wenigstens in Gedanken einen Moment zu gleicher Zeit gegeben sind), der Entscheid schwer fallen, welches von den beiden Ursache, welches Wirkung ist. Daher bedarf es eines uns durch eine Verstandesregel (nicht durch die Humesche Gewohnheit) gegebenen Apriorisatzes, auf daß wir uns in den zuletzt bezeichneten Fällen kausaliter zurecht finden.

Also einer Regel bedürfen wir, die uns, ebenso wie die einzelnen Kausalvorgänge, objektiv gegeben sein muß, d. h. die a priori, wie auch bei der Substanz, den Kategorien und bei Raum und Zeit gesetzten Apriorismen müssen hier objektive Bedeutung haben. Indem diese Apriorismen durch Erfahrung sich in uns festsetzen, erhalten wir zugleich den Eindruck der Notwendigkeit, womit zugleich das Gesetz der Kausalität gestützt wird, weil uns dasselbe besagt, daß unbedingt auf eine zum Zwecke der Hervorbringung einer Sache gesetzte Ursache auch die Wirkung erfolgen muß, wozu eben und

wodurch jede Zufälligkeit ausgeschlossen ist, insoferne alles auf Veränderung beruht, eine Veränderung uns aber immer nur unter dem Bilde der wirklichen oder vermeinten Kausalität klar gelegt werden kann, da sonst der menschliche Verstand kein Verstand mehr wäre oder derselbe nur bruchstückweise wirken müßte. Zu dieser Kausalität gehört aber auch das feste Fundament der äußeren Anschauung. Denn wo Erfahrung, da ist Anschauung. Diese muß innerhalb des Rahmens der Kausalität sich in Form der Bewegungsqualität äußern (Kr. d. r. V. S. 219), weil Kausalität auf dem Grunde der Veränderung ruht und weil letztere nur durch die Anschauung der Bewegung möglich ist. So basiert das eine auf dem anderen; und sowie wir Substanz auf Veränderung, diese auf der Natur der Kausalitätsbeziehung, diese wieder auf Bewegung, Raum, Zeit sich gründen sahen, ebenso verhält es sich mit den Postulaten, Kategorien usw. Nichts anderes will wohl auch Natorps Erklärung der Objektivität des Erkennens bei Kant durch das Bild von der Bewegung nach zwei entgegengesetzten Richtungen (bei Frischeisen-Köhler, moderne Philosophie S. 90), wobei nur zu bemerken wäre, daß dem wegen des bloß idealen Zusammentreffens der beiden Richtungs- und Bewegungszustände es immer noch nötig erscheint, daß zum Zwecke der Ausfüllung der hiermit entstehenden Lücke aller menschliche und göttliche Intellektualismus allein nicht ausreicht, da ja noch andere Faktoren, wie Schopenhauer, Deußen, Siegwart, Wartenberg, Hartmann, Drews, Fichte, Wundt, Schleiermacher, Jacobi beweisen, mächtig um Einlaß begehren. Alle die von diesen Männern gemachten Einwendungen gehen darauf hinaus, daß zwischen zwei Dingen die Entscheidung fallen muß. Entweder ist Subjekt und Objekt getrennt, oder die beiden fallen in dem Ichbewußtsein, auf welches Alles bezogen wird, zusammen. Letztere Annahme ist wegen Fichtes Fiasko unmöglich geworden. Also bleibt nur, daß man den Dualismus annimmt, freilich einen durch hypothetische Bestimmungen gewährleisteten Dualismus. Eine Überbrückung dieses Dualismus könnte durch die in neuester Zeit in die Wege geleitete Untersuchung des emotionalen Faktors insbesondere in Hinsicht auf seine Verwendung beim Denkprozesse (Heinrich Maier in Tübingen) auf Grund psychophysischer Untersuchung a la Alfred Lehmann möglich werden. Vgl. meine nächstens in der „Neuen metaphysischen Rundschau" in Berlin erscheinende Abhandlung über diesen Gegenstand.

XIII.

Das Substanzproblem, eine philosophiegeschichtliche Darstellung.

Von

Dr. phil. **Luise Krieg.**

Der Glaube an die lebensfrohe Götterwelt des Homer und Hesiod war erschüttert. Mochte der künstlerische Sinn der Griechen sich auch durch den olympischen Kult befriedigt gefühlt haben, dem denkenden, forschenden Geiste konnte er auf die Dauer nicht genügen. Mit der Sehnsucht nach dem unbekannten Gotte verstärkte sich der Trieb nach Wahrheit. Wer ist der Ursprung alles Seins, wenn es die Olympier nicht sind? Was ist Wahrheit? Was ist das Beharrende, Beständige, Absolute, welches ist die Lebensquelle, die nie versiegt, sondern ewig ist, ohne Anfang, ohne Ende? Man nannte diesen Lebensspender, diesen Grund des Seins die Substanz. Die Griechen suchten sie bald in der stofflichen, bald in der gedanklichen Welt, immer aber war es die Frage: Was ist die wahre *οὐσία*, was ist die Substanz?, die sie bewegte.

War die überlebte Volksreligion eine Vergötterung der Naturkräfte gewesen, so ließ man nun den Mythos bei seite und suchte das Wesen der Natur mit dem Verstande zu erfassen. Man wollte den Schleier, mit dem die Außenwelt die Substanz verhüllte, lüften.

Die ersten, die das unternahmen, waren die Milesier. Sie glaubten, die Substanz in einem Urstoff, einem Element gefunden zu haben, aus dem sich alles andere Sein entwickelt. So führte Thales alles Leben auf das Wasser zurück. Anaximander sah die Substanz in einem gedachten Urstoffe, dem *ἄπειρον*, einem unbestimmten, unendlichen Etwas, aus dem sich auf mechanischem Wege durch Aussonderung das Kalte und das Warme, das Flüssige und das Trockene bildete, und Anaximenes erklärte die Luft für den Ursprung alles Seins nach Analogie der menschlichen Seele. Denn wie diese den Körper, so halte die Luft die Welt zusammen.

Es war die Liebe zur Natur, die den Milesiern diesen Weg der Forschung wies, während die Pythagoreer, vom Geiste der Musik getrieben, die Lösung des Welträtsels mit Hilfe der Mathematik versuchten. Diese Wissenschaft lehrte sie, daß nur die Zahlen und ihre Verhältnisse unbedingt gewiß, „ohne jeden Lug" sind. Ein Hauch der Ewigkeit wehte sie an bei der Erkenntnis, daß die Eins mit ihrer unendlichen Vermehrbarkeit nach oben und ihrer unendlichen Teilbarkeit nach unten auch das einzige Unendliche, Ewige auf Erden ist. Sie spürten den wahren, ewigen Formen, dem Maß und der Harmonie in der Welt nach, und da sie die mathematische Gesetzlichkeit in der ganzen Natur wiederfanden, so war für sie die Zahl — ein Gedankending — das Element aller Dinge, der Erzeuger alles Lebens. Aus der Eins entwickelten sie den Gegensatz der ungeraden und geraden Zahlen, des Begrenzenden und Unbegrenzten und führten den Begriff des Gegensatzes überhaupt in ihrer Welterklärung durch.

Diesem Dualismus traten die Eleaten entgegen. Xenophanes, hingerissen von Bewunderung für die Natur und das Göttliche in ihr, brach in das anbetende Bekenntnis aus: „Gott ist *Ἓν καὶ πᾶν*". Es ist dasselbe Gefühl, das Kant zu dem Geständnis trieb: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je tiefer und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt. Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." Es ist dasselbe Gefühl, das dem Menschen sicher sagt, das Gemeinsame des Einen und des Alls, des Geistes und der Natur ist das Göttliche, in ihm ist alles. Die Gottheit, das Sein ist nur eines. Denn nur, was widerspruchslos gedacht werden kann, ist wahr, existiert. Die unendliche Zeit, der unendliche Raum existieren. Denn sie haben keinen Gegensatz. Und so dachten sich die Eleaten das wahre Sein unendlich, unteilbar und unkörperlich (Melissos), überall sich selbst gleich; ein Sein, das nur gedacht werden konnte, das aber nicht erkennbar war. Ihre Einheitslehre gipfelte in dem Satze des Parmenides: „Dasselbe ist Denken und Sein." Die Vielheit der Außenweltdinge und ihre Abwandlungen war für sie nur eine trügerische Vorspiegelung der Sinne.

Gerade diese Veränderlichkeit hielt Heraklit von Ephesos für das Einzige, was immer war und ist und sein wird. Für ihn gab es kein Sein, sondern nur ein Werden, für ihn war das einzig Feststehende

die Erkenntnis, daß „alles fließt", daß alles in ewigem Wechsel begriffen ist. Denn erwiesenermaßen erzeugt jedes Ding sein Gegenteil, aber beide sind nur verschiedene Äußerungen ein und derselben Grundkraft, des Feuers, das den ewigen Kreislauf der Dinge hervorruft. Aus dem Feuer wird Wasser, aus diesem Erde, das Trockene verwandelt sich wieder in das Flüssige und dieses in Äther, den feurigen Hauch. So ist das Feuer der Ausgangspunkt der ewigen Ordnung, das Gesetz, das alles Werden, das alle Veränderung bewirkt. Weder die Eleaten mit ihrer starken Einheitslehre vom Sein noch Heraklit mit seiner Lehre vom Werden haben die Welt des Seins und die der Erscheinung in Einklang miteinander gebracht.

Diesen Mangel suchten Empedokles, Anaxagoras und Demokrit zu beseitigen, indem sie zu dem einen unwandelbaren Sein die Bewegung hinzufügten, durch die das Werden erklärt wird. Ihre Substanz besteht aus immer sich gleichbleibenden, unveränderlichen Massenteilchen, die sich nur in verschiedener Menge verbinden und trennen und dadurch die verschiedenen Gegenstände und den Wechsel der Erscheinungen schaffen. Empedokles setzt die Substanz aus vier *ῥιζώματα*, aus vier Lebenswurzeln: Feuer, Wasser, Erde, Luft, zusammen, die zu einer Kugel vereinigt waren und durch den von außen herantretenden Streit in Bewegung gebracht und voneinander getrennt wurden, so daß sie sich nun verschieden mischen zu organischer und anorganischer Welt. Der Streit hat weiter keine Funktion als die des ersten Bewegers. Die Verbindung der Teile ist daher eine zufällige, aber nur die sinnvollen Körper haben Lebenskraft. Wie bei Empedokles aus Würzelchen, so geht bei Anaxagoras die Welt aus unendlich vielen *σπέρματα* oder Lebenssamen hervor. Sie wurden, damit sie sich verbinden und trennen konnten, von außen her durch den *νοῦς*, die Weltvernunft, bewegt. Dieser *νοῦς* ist die Ursubstanz, das feinste, reinste und leichteste aller Dinge, also noch stofflich gedacht, aber ungemischt, wenn auch teilbar; denn er ist nicht nur der Anstoß zur Bewegung, wir finden ihn auch in den Menschen, den Tieren, den Pflanzen. Im Gegensatz zu dem Streit des Empedokles verfolgt er noch einen besonderen Zweck, die Weltregierung: denn er herrscht mit Einsicht über die Dinge. So unterscheidet Anaxagoras zwei qualitativ voneinander verschiedene Substanzen, den *νοῦς* und die *σπέρματα*.

Durch das Moment der Bewegung wird der Gedanke des mecha-

nischen in die Philosophie eingeführt. Der bedeutendste Vorläufer der modernen mechanischen Naturauffassung ist Demokrit. Die Welt des Seienden, die Substanz, besteht nach ihm aus unendlich vielen, kleinsten Teilchen, sie sind unteilbar, ungeworden, unvergänglich, unsichtbar, aber doch körperlich gedacht. Ihrer Unteilbarkeit wegen nannte er sie Atome. Sie bewegen sich aus Notwendigkeit, ohne Zweck, und damit sie sich bewegen können, denkt er sie getrennt durch den leeren Raum. Mit dem Begriff der unsichtbaren Atome und des leeren Raumes konstruiert er ein „Sein ohne Materie". Die Atome sind nur quantitativ voneinander verschieden, nur verschieden an Gestalt, Lage und Größe, „an sich" existiert nur das Atom, die reine Form, die *σχήματα*. So stellt Demokrit der Stoffsubstanz eines Tales die Formsubstanz gegenüber. Zwischen beiden liegen die mannigfaltigsten Denkmöglichkeiten für Substanzerklärungen. Eine jede könnte, weil logisch folgerichtig aufgebaut, wahr sein. Welche von ihnen entspricht nun der tatsächlichen Welt? Welches ist das Kriterium der Wahrheit?

Gibt es überhaupt eine allgemein gültige Wahrheit? Die Sophisten waren es, die diese Frage aufwarfen und dahin beantworteten, daß für jeden Menschen das wahr sei, was ihm als wahr erscheine. Es gab für sie keine absolute, nur eine relative Wahrheit, eine Erkenntnis, die ihrer Art nach dazu angetan war, zu leugnen und einzureißen. Es mußten erst die ganz Großen kommen, um wieder aufzubauen, die ganz Großen, die den genialen Glauben an eine allgemeingültige Wahrheit in sich trugen und die Kraft spürten, sie zu finden.

Sokrates sah von dem eigentlichen Substanzproblem ab. Ihm lag vielmehr daran zu ergründen, was jeder einzelne Gegenstand „an sich" sei. Durch die Fragestellung: quid iuris? suchte er die Berechtigung der Benennungen, suchte er das Wesen der einzelnen Dinge aufzudecken und in einer Definition festzuhalten. Durch diese seine Methode wies er seinen größeren Schüler Plato auf das begriffliche Sein hin.

Plato ging den Definitionen auf den Grund und fand, daß die Begriffsbestimmungen uns nur möglich sind, weil wir in unserem Geiste die Idee des wahren Seins haben. Die irdischen Gegenstände sind nur Spezialfälle der Uridee, diese ist das Musterbild, das Allgemeine, von dem die Einzeldinge nur Abbilder sind. Die Vernunftdinge, die Gedankendinge sind das ursprüngliche, das wahrhaft Seiende,

sie sind die Substanz. Aber wie kamen diese Vernunftdinge in unsere Seele? Die Antwort ist von hinreißender, poetischer Schönheit. Sie sind nicht durch Abstraktion, durch Denkprozesse erworben oder der Seele eingeboren, sondern sie sind Erinnerungen, die die Seele aus ihrem vorirdischen Dasein mit auf diese Welt brachte. Anfangs existierten nur der Demiurg, das formlose Substrat — beide vergänglich gedacht — und die sich selbst stets gleichbleibende Ideenwelt. Aus diesen beiden mischte der Demiurg die Weltseele, aus ihr entstanden die Seelen. Ehe nun die Seelen auf die Erde gingen, traten sie eine Fahrt nach den seligen Gefilden der Wahrheit an, wohnten bei den göttlichen Ideen und brachten von dort Erinnerungen mit, die auf der Erde durch die Sinne getrübt werden. Mag Plato nun den Ideen außerhalb der irdischen Welt eine reale Wirklichkeit zuerkannt haben oder nicht, jedenfalls erklärte er die allgemeine Idee, das Vernunftding, wie wir es in unserem Geiste erschauen, für die Substanz, für das wahre Sein.

An diesem Punkte setzte sein Schüler Aristoteles, der dem hohen Gedankenfluge des Meisters nicht folgen konnte, ein. Ihm ist nicht das Vernunftding die Substanz, für ihn existiert wahrhaft nur der einzelne Gegenstand. Das den einzelnen Gegenständen Gemeinsame — die platonische Idee —, das in sie hineingelegt wird, ist die Substanz. Sie ist der Träger der Eigenschaften, die wir durch die Sinne wahrnehmen. Jeder einzelne Gegenstand hat auch eine Ursache und einen Zweck, die in ihm verborgen liegen und sein Wesen ausmachen. Dies ist der Dualismus von Ursache und Zweck, so daß wir bei Aristoteles schließlich drei Substanzen unterscheiden müssen. Neben dem einzelnen Gegenstande nennt er auch noch Stoff und Form, die Ursache und Zweck entsprechen, als Substanzen. Der Stoff ist gestaltlos und enthält nur die Möglichkeit zu einer realen Existenz in sich. Zur Wirklichkeit erhebt ihn erst die Form, erst sie gibt dem Stoff das Leben, erst sie verleiht ihm das wirkliche Dasein.

Demgegenüber faßten die Stoïker Stoff und Form, Körper und Geist als eine Einheit auf, für sie war nur der Körper wirklich. Dadurch wurden sie zur Annahme einer stofflich körperlichen Substanz geführt. Alles, was Kraft, was Leben hat, alles, was wirkt, ist Körper, also auch Abstraktes, auch die Seele ist Körper, ist Substanz. Man fing eben an, nach dem hohen Geistesflug der drei Heroen die wahre

ousìa wieder weniger in der begrifflichen und wieder mehr in der sinnlichen Welt zu suchen.

Das tat in konsequenter Durchführung Epikur von Samos. Er wollte die Vielheit der irdischen Erscheinungen dadurch erklären, daß er alles Bestehende in Atome zerlegte. Die Atome sind die Substanz, sie bewegen sich im leeren Raume. Während sie aber bei Demokrit nur gedachte Wirklichkeit besaßen, legte ihnen Epikur reale Wirklichkeit bei unter Leugnung jedes Zweckgedankens.

So lösten die philosophischen Systeme einander ab. Das eine hob das andere auf, und jedes beanspruchte doch Allgemeingültigkeit für sich. Da war es kein Wunder, daß sich schließlich eine skeptische Grundstimmung der Menschheit bemächtigte, die daran verzweifelte, die Beschaffenheit der Dinge „an sich" überhaupt je erfassen zu können. Sie ist unbekannt und wird immer unbekannt bleiben. Denn die Sinne trüben die Kräfte des Verstandes.

Unser Gang durch die griechische Philosophie von Thales — zur Skepsis zeigt uns, daß im Altertum der Begriff der Substanz direkt auf die Dinge selbst geht. Die Substanz ist den Alten eine Form des Seins und darum auch des Denkens. Das Substanzproblem ist hier rein ontologischer Natur.

Im Mittelalter verband sich in der heidnischen wie in der christlichen Philosophie mit dem Wunsche nach Erklärung des rätselvollen Universums eine starke religiöse Sehnsucht und der Glaube an die Unsterblichkeit. Neuplatonismus einerseits, Patristik und Scholastik andrerseits befehdeten und befruchteten einander gleicherweise.

Ihnen allen gemeinsam ist der Gedanke von der Einheit der Substanz, den Plotin als Panentheïsmus entwickelte. Das wahrhafte Sein ist nach ihm das göttliche Ureine, das Ungewordene, die Substanz ohne alle besonderen Eigenschaften, das Absolute schlechthin. Aus ihm geht durch Ausstrahlung die Weltvernunft mit der Ideenwelt hervor, aus dieser die Weltseele, welche die Ideen in der sinnlichen Materie sichtbar darstellt. Die Materie, die Körper sind das gewordene Sein oder nach Plato das Nichtseiende und dementsprechend das, was vergeht.

Die chistliche Philosophie führte den Gegenstaz von ungewordenem und gewordenem Sein in das ethische Gebiet über und leitete die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele daraus ab. Das Ungewordene

ist das Prinzip des Guten im Menschen, repräsentiert durch die Seele, die, weil ungeworden, nicht vergehen kann, also unsterblich ist. Das Gewordene ist das Prinzip des Bösen im Menschen, der Körper, der, wie alles gewordene Sein, auch vergänglich ist.

Hatte der Neuplatonismus die Substanz als Einheit aufgefaßt, deren Ausstrahlung das Nichtseiende ist, so sah die christliche Philosophie von der Ausstrahlungstheorie ab und lehrte eine einheitliche göttliche Substanz, die die Fülle der untergeordneten Substanzen umfaßt. Man glaubt an Gott als den Quell alles Seins, aber man identifiziert ihn in keiner Weise mit dem All. Die göttliche Substanz ist die überweltliche Ursache alles Seins.

Dieses Dogma soll nun philosophisch begründet werden, daher die Versuche der Gottesbeweise, deren berühmtester der Anselmsche ist. Anselm konstruiert aus dem reinen Begriff Gottes dessen Existenz. Weil wir uns Gott als schlechthin vollkommen denken, so kann er nicht nur ein Begriff sein. Denn sonst müßten wir uns ein noch vollkommeneres Wesen vorstellen, das auch Realität besäße, also kommt Gott als dem vollkommensten Wesen nicht nur begriffliche, sondern auch objektive Realität zu.

Wie stellte sich nun die christliche Philosophie zu den der göttlichen Substanz untergeordneten Substanzen? Die untergeordneten Substanzen waren die Begriffe und die Körper. Kam den Begriffen oder den Körpern Realität zu, und wie war diese zu denken? Um diese Frage drehte sich der Universalienstreit, der die Gemüter das ganze Mittelalter hindurch erhitzte. Es ist dieselbe Frage, die schon Plato und Aristoteles in Gegensatz zueinander gebracht hatte, die dann die Syrer, später die Araber übernahmen und die nun auf syrisch-arabischem Wege an die christliche Philosophie des Abendlandes herangebracht wurde. Sind die Vernunftdinge oder die einzelnen Gegenstände das Reale? Im Mittelalter spielt das Moment des zeitlichen prius eine große Rolle, das Ursprüngliche, das Erste ist auch das Reale.

Die Realisten, an ihrer Spitze Scotus Eriugena, erklärten: außerhalb Gottes ist nichts. In ihm sind die Ideen, die Allgemeinbegriffe. Diese sind die Substanzen, welche die einzelnen Gegenstände aus sich heraus entwickeln, bilden. Sie sind daher nicht nur die logischen, sondern die wahrhaft realen Formen des Seins.

Diesem schroffen Realismus gegenüber nahm Abälard einen gemäßigteren Standpunkt ein. Er spricht dem Allgemeinen an sich und im besonderen Existenz zu. Die Allgemeinbegriffe, die Ideen, waren in Gott vor aller Zeit, „vor" allen Dingen. Gott brachte seine Ideen an den einzelnen Gegenständen zur Erscheinung, sie existieren also „in "den Dingen, sie machen deren eigentliches Wesen aus, und wir finden durch den Denkprozeß der Vergleichung, durch Ausscheidung des bloß Zufälligen und Zusammenfassung des Gemeinsamen, Gleichartigen das Allgemeine, wir schafften es im menschlichen Verstande „nach" den Dingen. Die Gattungsbegriffe haben demnach ihre Wirklichkeit an den einzelnen Gegenständen.

Den gemäßigten Standpunkt nahm auch Thomas von Aquin ein. Er beweist die Existenz Gottes mit Hilfe des Kausalgesetzes, indem er von der Wirkung, nämlich der Welt, auf die erste Ursache, auf Gott schließt. Nur Gott, die absolute Substanz, existiert an sich, von sich, aus sich selbst. Seine Wirkung, die Welt, stellt ein Stufenreich der substanzialen Formen dar, eine Entwickelungsreihe von den niedrigsten Formen bis hinauf zur Vernunftseele des Menschen, die Gott, das unendliche Sein, erkennen, erfassen möchte.

Im Gegensatz zu den Realisten standen die Nominalisten. Sie hielten die einzelnen Gegenstände für das Ursprüngliche, für das wirklich Existierende, die Gattungsbegriffe aber nur für Abstraktionen des Verstandes aus den Einzeldingen, also erst nachträglich auf logischem Wege gefunden. Wie damals alle philosophischen Lehren, so wurde auch diese auf das kirchliche Dogma angewandt. Roscelinus erläuterte daran die Unmöglichkeit der göttlichen Trinität, und so wurde der Nominalismus von der Kirche verdammt.

Erst im 14. Jahrhundert gewann er wieder an Bedeutung. Duns Scotus und besonders Occam griffen diese Lehre von neuem auf. Sie schrieben dem Einzeldinge den höheren Wert zu. Denn erst durch die persönliche Note erhalte das Allgemeine das Leben. Die Allgemeinbegriffe seien nur Zeichen, nur termini, die nur das gedachte, das objektive Sein der Dinge angeben. Die einzelnen Gegenstände aber seien das Wirkliche, sie zeigen das Leben, das „an sich" Sein der Dinge, das subjektive Sein an.

Beide Strömungen, Realismus und Nominalismus enthielten die Keime zu den großen Systemen, die aufzubauen der Neuzeit vorbehalten blieb. Hatte der Realismus das Vernunftding für das einzig

Reale erkannt, so erklärten nun die neuzeitlichen Rationalisten die Vernunft selbst für das einzige Erkenntnismittel und demzufolge nur das für wahr, was unsere Vernunft erkennt. Aus dem Standpunkt des Nominalismus, der nur die einzelnen Gegenstände als wirklich bezeichnete, ergab sich in konsequenter Weiterführung das Studium der Einzeldinge und nur, was wir von diesen erfahren, ist wahr, lehrten die Empiristen. Die Neuzeit geht also von der Methode aus an alle Probleme und so auch an das Substanzproblem heran.

Die scholastische Philosophie hatte um 1500 abgewirtschaftet, sie stand doch immer mehr oder weniger unter der Herrschaft des Glaubens. Sie war im ganzen doch die Magd der christlichen Theologie.

Am Eingang zur Neuzeit, ehe wir zu den großen Systemen der Rationalisten und Empiristen gelangen, steht die Renaissance.

Die neue Zeit kündigt sich bereits durch eine ganz andere Fragestellung an. Die Frage: Was ist die Substanz? Was ist die Ursache des Seins, des Lebens? war bis zur Erschöpfung behandelt worden, ohne doch zu einer allgemeingültigen Lösung geführt zu haben. An Stelle des „Was" interessierte jetzt das „Wie"? Wie wirkt, wie ist die Substanz? Statt der früheren Ansicht, die in den gestaltlosen Stoff die Form von außen hereintrug, vertrat man jetzt den Standpunkt, daß die Substanz durch die in ihr wohnende Kraft wirke. Stoff und Kraft fallen jetzt in eins zusammen, der Sitz des Lebens ist im Stoff selbst. Die poetischen Gemüter faßten die Kraft als Lebensprinzip, als Seele, Weltseele auf und erkannten daher das ganze Weltall als beseelt, während die ernsteren Naturforscher die Gesetze der Kraft suchten.

Der schönheitstrunkene Panentheïsmus eines Bruno reißt uns noch heute zum heroischen Affekt hin. Gott ist ihm das All und das Eine, die Monade der Monaden, die Substanz. Er baut das ganze Weltall aus unzähligen, graduell verschiedenen Monaden auf, von denen jede eine Offenbarungsform des unendlichen, göttlichen Seins ist. Außerhalb der Monaden gibt es keinen Gott, und Gott ist die Monade. Zu dieser Erkenntnis führte ihn die Vielheit der Erscheinungen, der Sinneseindrücke, die uns „zwar nicht belügen, uns aber doch nicht die volle Wahrheit sagen". Um diese zu finden, führte er die Vielheit auf die Einheit, auf die Monade zurück. Leider aber

blieb er bei dieser mehr intuitiv erschauten Erkenntnis stehen, er unterließ es, die Monade mathematisch zu bestimmen.

Diesen Schritt tat erst Galilei. Als die realen Eigenschaften der Dinge sah er Gestalt, Zahl und Bewegung an. Diese machen die Substanz, das Bestehende im Körper aus, so daß man Gestalt und Zahl als extensive Größen, also als Stoff, Bewegung als intensive Größe, also als Kraft auffassen kann. Weil er durch die Mathematik erkannt hatte, nur was meßbar ist, ist wahr, so maß er die Größe der Bewegung und stellte ihre Gesetze fest. Er lehrte die Gesetze von der Erhaltung des Stoffes und von der Erhaltung der Kraft, die Bruno schon genial erschaut hatte, wie er denn in „von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen" sagt: „Das Universum, das ein großes Ebenbild und Abbild und die einheitliche Natur darstellt, ist ebenfalls alles, was sein kann, sofern die Arten und hauptsächlichsten Glieder in ihm dieselben bleiben und die Gesamtkraft der Materie sich als dieselbe erhält."

Auch für Gassendi ist die Bewegung die erste Ursache. Sie bewirkt die Verbindung und Trennung der Atome. Die Atome bilden die Substanz, die, nicht weiter teilbar, den Raum erfüllen und durch das Leere voneinander getrennt sind.

Dem Atomismus gegenüber erkannte Boyle nur eine, ausgedehnte, undurchdringliche, aber teilbare Substanz an. Die in ihr wohnende Kraft oder Bewegung zerlegte sie in kleinste Körperchen oder Korpuskeln von bestimmter Größe, Gestalt und Lage, die sich zu zusammengesetzten Körpern-Molekülen mischen können, so daß die Korpuskeln den Elementen gleichkommen. Auch er führte alle Naturerscheinungen auf Bewegung, also auf Druck und Stoß, auf Mechanik zurück, und alles Mechanische ist mathematisch bestimmbar.

Das System der mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie aufgestellt zu haben, ist das Verdienst von Newton.

Das Studium der Mathematik und der Natur bestimmen die Philosophie im 17. und dem folgenden Jahrhundert. Von der Mathematik nimmt der Rationalismus, von der Naturwissenschaft der Empirismus seinen Ausgang.

Unter den rationalistischen Denkern beschäftigte sich besonders Descartes mit dem Substanzproblem. Er ging vom methodologischen Zweifel aus, um die erste Grundwahrheit zu finden in dem berühmt gewordenen cogito sum. Die Tatsache des denkenden Bewußtseins

war ihm der Beweis für die Wirklichkeit des denkenden Subjekts. Dieser Satz besaß, weil unmittelbar einleuchtend, Allgemeingültigkeit, er gehörte zu den eingeborenen Ideen. Darauf weiter aufbauend, erkannte er, daß alles gewiß ist, was wir ebenso klar und deutlich erkennen wie dieses cogito sum. Die höchste Idee, die wir in unserem Geiste haben, ist die der Substanz. Er definiert die Substanz als das, was zu seiner Existenz keines anderen bedarf, also der ungeschaffene Gott. Die Gottesidee können wir nicht selbst durch Denkprozesse gebildet haben, da sie weit über alles hinausgeht, was auf Erden existiert. Sie kann uns daher nur von einem vollkommenen Wesen, von Gott selbst, eingegeben sein. Zu einem schlechthin vollkommenen Wesen gehört auch seine Existenz. Es ist derselbe ontologische Gottesbeweis, den schon Anselm aufstellte. Und schon damals wurde dagegen eingewandt, daß man die Realität eines Vorstellungsinhalts niemals wieder durch eine Vorstellung begründen könne. Anselms Gegner Gaunilo von Montigni aus dem Kloster Marmoutiers hielt ihm vor, daß die Vorstellung einer vorzüglichsten Insel durchaus kein Beweis sei für das Vorhandensein dieser vorzüglichsten Insel. Denselben Zirkelbeweis wie für das Dasein Gottes beging Descartes sogleich noch einmal, indem er von der Wahrhaftigkeit Gottes, der uns keine Scheinwelt vortrügen könne, auf die Wirklichkeit der Außenwelt schloß. Er unterschied neben Gott, der unendlichen Substanz, die Welt als die endliche Substanz. Diese geschaffene, endliche Substanz ist eine zweifache: Geist und Körper. Ihre konstitutiven Merkmale sind Denken und Ausdehnung. Geist und Denken, Körper und Ausdehnung sind dasselbe, sind identisch. Von dem Geiste haben wir, wie schon das cogito sum zeigt, ein unmittelbares Bewußtsein. Die Körper halten wir für wirklich, weil sie mathematisch bestimmbar sind. Die beiden endlichen Substanzen sind realiter von einander unterschieden, sie negieren sich, sie haben nichts miteinander gemein. Da aber das Denken doch im Körper, im Kopfe stattfindet, so mußte der Seele ein Sitz in diesem angewiesen werden. Der Platz mußte möglichst unräumlich, ohne Ausdehnung, punktförmig sein, und da die Zirbeldrüse der einzige unpaarige Teil des Gehirns ist, so wurde die Seele dort einquartiert. Zwar hatte Descartes eine gegenseitige Beeinflussung von Geist und Körper durchaus geleugnet, doch lehrte ihn der Augenschein, daß auf gewisse Denkprozesse stets gewisse körperliche Erschei-

nungen folgen und umgekehrt. Diese Aufeinanderfolge erklärte er für Wirkungen der Lebensgeister, unendlich feiner Substanzen, die durch den ganzen Körper verteilt sind und zum Gehirn aufsteigen und hier den entsprechenden Vorgang auslösen. Nur durch die Lebensgeister kann die Seele den Leib zu Richtungsänderungen der Bewegungen veranlassen. Das Merkwürdige an der Descartesschen Substanzauffassung ist der doppelte Dualismus zwischen unendlicher und endlicher Substanz einerseits und der denkenden und ausgedehnten Substanz andrerseits. Geradezu aber eine Schwäche ist die Erfindung der Lebensgeister, um gewisse Wirkungen, die er erst negiert hatte, nun doch erklären zu können. An diesen beiden Punkten setzten seine Nachfolger ein.

Die Okkasionalisten erklärten sich gegen die Wechselwirkung der denkenden und ausgedehnten Substanz. Denn man kann nur das vollbringen, wovon man weiß, wie es geschieht. Wir wissen aber nicht, wie die Seele die Glieder zu Bewegungen veranlaßt. Sie schoben daher diese Veranlassung auf die unendliche Substanz, auf Gott ab und sagten: „Bei Gelegenheit" meines Willens bewegt Gott meinen Körper, bei „Gelegenheit" meiner Bewegung ruft Gott eine Vorstellung in meinem Geiste hervor.

Den Dualismus und die Wechselwirkungstheorie korrigierte Spinoza. Auch er definierte die Substanz als das, was Ursache seiner selbst ist: causa sui, ewig und unendlich. Mehrere Substanzen, mehrere Unendliche kann es nicht geben, denn sie könnten durch nichts voneinander unterschieden werden, sie wären identisch. Die Substanz oder Gott offenbart sich uns unter Attributen, deren Zahl unendlich ist, von denen wir aber nur zwei kennen, nämlich Denken und Ausdehnung, Geist und Körper. Diese sind keine Substanzen, weder als Ausfluß der göttlichen, noch als geschaffene oder untergeordnete, sondern sie sind der Ausdruck der Wesenheit Gottes. Die Attribute haben nichts miteinander gemeinsam, sie stehen in keiner Wechselwirkung zueinander, sondern ihre Äußerungen gehen nebeneinander her, sie entsprechen einander restlos. Zwischen Geist und Körper findet Parallelismus statt. Neben jedem körperlichen Vorgang läuft ein entsprechender geistiger her. Die Attribute Gottes stellen sich wieder in den Einzelobjekten dar, die modi oder Akzidenzien genannt werden. Auch der Mensch ist nur ein solcher modus, ohne selbständiges Dasein, nur an der und durch die Substanz existierend.

Wie Descartes und Spinoza, so kam auch Leibniz von der Mathematik her an das Substanzproblem. Er wollte die Prinzipien der Mechanik fest begründen und fand, daß die Annahme einer ausgedehnten Masse nicht hinreichte, sondern daß noch der Begriff der Kraft hinzugenommen werden müßte. Er ging nun bei seiner Substanzerklärung von der Tatsache des Zusammengesetzten in der Welt aus und sagte: „Es muß eine einfache Substanz geben, weil es zusammengesetzte gibt.“ Denn das Zusammengesetzte ist nichts Anderes als eine Anhäufung des Einfachen. Leibniz schließt hier falsch. Denn die logische Notwendigkeit der Begriffsfolge ergibt noch keineswegs die reale Folge der Existenz der Dinge, die unter diesen Begriff fallen. Er schließt aus der Realität des Grundes des Zusammengesetzten auf die Wirklichkeit der logischen Folge des Einfachen. Das Zusammengesetzte ist teilbar, teilbar bis in das Unendliche, und auch bis in das Unendliche geteilt. Es liegt kein Grund vor, mit der Teilung bei sogenannten kleinsten Körpern oder Atomen halt zu machen, da ein Materielles immer geteilt werden kann, wenn es auch noch so klein ist. Das Einfache aber muß unteilbar sein. Er ging nicht wie Boyle auf eine chemische Lösung des Problems aus, für den das Element der einfache unteilbare Stoff war. Er fand keine andere Lösung, als eine metaphysische. Nur das Geistige gibt uns unteilbare reale Einheit. Er setzt also die Körper aus einfachen unkörperlichen Bestandteilen zusammen und nannte diese Einheiten Monaden. Sie sind die wahre Substanz. Da die Monade unräumlich ist, so kann sie nicht von außen beeinflußt werden, sie entwickelt ihre eigenen Zustände aus sich heraus. Die Monade ist nicht das, was aus sich selbst „ist“, sondern das, was aus sich selbst „handelt“, der Monade eignet das Moment der tätigen Kraft, die keine Anregung von außen braucht, wie es die Ansicht früherer Jahrhunderte war, sondern die sich selbst in Bewegung setzt. Die Monaden sind durch ihre Tätigkeit verschieden, alle einzelnen Dinge unterscheiden sich, selbst wenn sie scheinbar gleich sind, innerlich. Darum ist jede Monade ein einzelner Körper nach dem Prinzip der Individualität. Denn wenn sie innerlich nicht unterscheidbar wären, dann wären sie in Wirklichkeit „ein“ Ding, sie wären absolut identisch nach dem principium identitatis indiscernibilium. Hieraus ergibt sich noch ein Weiteres. Jede Monade trägt die Gesetze ihrer Zustände in sich und zwar von Ewigkeit her, die Leibesmonaden ebenso wie

die Seelenmonaden. Beide sind individuell, also ganz verschieden geartet, sie stehen demnach nicht in Wechselwirkung miteinander, sondern ihre Zustände laufen parallel und stimmen genau zueinander. Da die Tätigkeiten aller Monaden genau zueinander passen, einander entsprechen, so ergibt sich im Weltgeschehen eine Harmonie, die, weil von Ewigkeit her vorausbestimmt, die praestabilierte Harmonie heißt.

Während die rationalistischen Denker sich bemühten, der Substanz Realität zu verleihen, so suchten die Empiristen den Glauben an ihr Dasein zu erschüttern.

Locke war der erste, der den Substanzbegriff gehörig revidierte. Auf dem Wege der Analyse fand er, daß von den Körpern schlechterdings nichts übrig bleibt, wenn man ihre einzelnen Eigenschaften abzieht, daß also ein Substrat, an oder in dem die Eigenschaften vorkommen, nicht vorhanden ist. Ebensowenig bilden die Eigenschaften eines Körpers eine durch Mischung entstandene, einheitliche Masse. Die Substanz ist daher weder der Träger noch die Summe der Eigenschaften eines Körpers. Es gibt keine Substanz, und doch kommen wir um die Idee der Substanz nicht herum, sie ist einmal da und läßt sich nicht wegleugnen. Sie ist das große X, das „I know not what", sie ist ein Begriff, den zu bilden, unser Geist das Vermögen hat.

Einen Schritt weiter ging Berkeley. Für ihn gibt es keinen Unterschied zwischen sekundären und primären Qualitäten, den Locke noch anerkannt hatte. Die ursprünglichen Eigenschaften: Größe, Gestalt, Lage, Bewegung existieren ebensowenig außerhalb unserer Vorstellung wie Farbe und Geruch. Es existiert nur unsere Idee von den Dingen, es gibt nur unsere Seele und das, was wir vorstellen. Nur Geister und deren Vorstellungen haben Realität, sie stammen von Gott und sind die eigentlichen Realia, die wahre Substanz. Alles andere löst sich in Schein auf. Demgemäß faßt er seine Substanzerklärung in die Worte zusammen: „esse est percipi".

Berkeley erkannte die geistige Substanz noch an, für Hume fällt auch diese dahin. Ebensowenig wie dem Körper ein Substrat zugrunde liegt, ebensowenig liegt dem Geist oder der Seele ein beharrliches Selbst oder Ich zugrunde. Wie der Körper nichts ist als die Summe seiner Eigenschaften, so ist der Geist nur die Summe seiner inneren Zustände. Die Erscheinung einer körperlichen oder

geistigen Substanz beruht nur auf dem Eindruck einer gleichmäßig wiederkehrenden Ideenassoziation. Die Ideenverbindungen sind jedoch zufällig und können sich ändern. Hume löst also die Substanz in Ideenassoziation auf.

Für die Empiristen ist die Substanz lediglich eine Form des Denkens, sie hat nur logische Bedeutung. Nur Berkeley erkannte eine Substanz an und zwar die des Geistes.

Zu einem ganz entgegengesetzten Resultat gelangten Hobbes und die französischen Materialisten, obgleich sie ihren Ausgangspunkt auch von der Empirie nahmen. Sie leugneten die geistige Substanz. Denn jede Geistestätigkeit beruht auf innerer Bewegung, die durch eine äußere Bewegung hervorgerufen wird. Wir können uns äußere Bewegung nicht vorstellen ohne ein ihr zugrunde liegendes Substrat. Das zwingt uns, eine Materie oder Substanz anzunehmen. Diese Substanz besteht aus Atomen, besser Molekülen, die qualitativ voneinander verschieden sind und in denen die Bewegung als Selbsterhaltungstrieb liegt. Die Bewegung beruht auf der chemischen Wahlverwandtschaft, auf den Kräften der Anziehung und Abstoßung.

Während Rationalisten und Empiristen ihren Ausgang von dem Erkenntnismittel, sei es die Vernunft, seien es die Sinne, nahmen, war die Grundfrage für Kant nicht: Welches ist das wahre Erkenntnismittel?, sondern die Frage: Wie kommt Erkenntnis zustande? So untersucht denn Kant auch in seiner transzendentalen Logik, wie sich die reinen Denkbegriffe zu den reinen Erfahrungen der Naturwissenschaften verhalten. Wie es keinen Inhalt ohne Form gibt, so muß auch jede Anschauung, die Erfahrung werden will, in die Kategorie eingegangen sein. Erst dadurch kommt eine Erkenntnis zu Wege. Umgekehrt dürfen wir auch die Kategorie nicht gebrauchen, wenn ihr nicht eine Anschauung zugrunde liegt. Die Kategorien sind Elementarbegriffe, Stammbegriffe des Verstandes, die das Mannigfaltige der sinnlichen Erscheinungen auf eine Einheit beziehen und zusammenfassen. Es gibt soviel Kategorien als es Verknüpfungsweisen des Verstandes gibt, also 12. Unter diesen 12 Kategorien befindet sich auch die der Substanz. Kant erklärt sie für das Konstante, sich selbst Gleichbleibende im Gegensatz zu den Zuständen, die die Dinge durchlaufen. Sie ist der Träger der Bewußtseinsvorgänge. Das Quantum der Substanzen kann weder vermehrt noch

vermindert werden. Sie sind, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung. Die Substanz kann nur auf die Objekte der sinnlichen Erfahrung bezogen werden, sie gilt aber nicht für die intelligiblen Dinge „an sich". Ob Kant selbst die intelligiblen Dinge „an sich" leugnete, ist nicht sicher festzustellen. Gewiß weiß man, daß er ihre Erkennbarkeit leugnete. Demnach hat für Kant die Substanz weder eine ontologische noch eine logische Bedeutung, für ihn ist sie eine Form des Denkens und darum auch des Seins, nämlich des Seins in der Erfahrung, sie hat also erkenntnistheoretische Bedeutung.

Es schien, als hätte Kant mit seinem Kritizismus der Metaphysik für immer ein Ende bereitet. Aber das Bedürfnis des Menschen nach einer Erklärung der übersinnlichen Welt ist zu stark, als daß es sich länger als auf kurze Zeit eindämmen ließe. Und so kommt um 1800 die große Reaktion gegen Kant, die an seinen Begriff des Dinges „an sich" anknüpft. Er hatte verboten, die spekulative Vernunft auf die Dinge „an sich" anzuwenden. Es fehlte daher eine letzte Ableitung des Seienden aus einem obersten, höchsten, metaphysischen Prinzip, um das Kantische System einheitlich zu gestalten. Das Ende des 18. Jahrhunderts erwachte Spinozastudium führte zu diesem Prinzip hin. In Spinozas Identitätsgedanken war der Satz für die denknotwendige Ableitung gegeben, und so stellen die Systeme der großen Idealisten: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer eine Synthese von Kant und Spinoza dar.

Fichte negierte die Realität der Dinge „an sich", für ihn war der mundus intelligibilis dahingefallen. Man fragt sich, welche Stellung er überhaupt zu Sein und Denken einnahm, in welcher Synthesis er sie sich wiederfinden ließ. Da das Sein nichts mit dem Denken gemeinsam hat, so kann es dieses auch nicht hervorrufen. Wohl aber hat das Denken mit dem Sein ein gemeinsames Moment in dem Bewußtsein; denn es ist bewußtes = denkendes Sein. Also kann man aus dem Denken das Sein ableiten. Der erste gewisse Denksatz, der das Bewußtsein ausmacht, ist der Satz Spinozas von der Identität: A = A, der aber über die Existenz von A durchaus nichts sagt. Über die Existenz sagt der Identitätssatz erst etwas aus, wenn es heißt Ich = Ich, das setzende Ich ist das gesetzte Ich. Das Ich setzt sich selbst, ist also causa sui, absolut. Es ist causa sui wie die Substanz des Spinoza, doch aber fehlt ihm das Sein dieser Substanz als konstitu-

tives Merkmal. es besitzt das Sein nur konsekutiv. Denn ursprüngliche Eigenschaft des Ich ist die Tätigkeit, und erst durch die Tätigkeit wird das Sein gesetzt. also ist dieses abgeleitet. Die Tätigkeit des Ich ist auf sich selbst gerichtet. Das Ich selbst ist der Grund seiner eigenen Tätigkeit, und die Folge dieser Tätigkeit ist seine eigene Negierung. Es setzt damit das Nicht-Ich. nämlich die Welt des Seienden. Die Denktätigkeit hat die endlichen Gegenstände als Produkte. Da Ich und Nicht-Ich einander in demselben Ich negieren, so kämpfen sie miteinander um die Herrschaft. damit sie sich aber nicht vernichten, beschränkt sich ein jedes. Aus der beiderseitigen Beschränkung entsteht die Reflexion auf die Relationskategorien. aus ihrem gegenseitigen Kampfe entsteht die Produktion der Vorstellungsvermögen. Das Ich ist ein Ich der absoluten Position, das Gute schlechthin. das Nicht-Ich seine Negierung, die Welt. das Schlechte. Im Bewußtsein seiner selbst hat das Ich gegen das Nichtich anzukämpfen, der Welt seinen Charakter aufzuprägen, der in ihm liegt, es hat seine Bestimmung zu erfüllen. „Damit wir sollen können. dazu ist die Welt da."

So haben wir hier das Merkwürdige, daß Fichte mit dem Ich ein Absolutes, eine causa sui setzt ohne Substanz — d. h. ohne Seinscharakter. Anfänglich war Gott für ihn identisch mit dem absoluten Ich. Erst später erhob er ihn über das Ich, über die reine Tätigkeit, indem er ihm das reine Sein, also Substanz verlieh.

Schelling begann seine philosophische Laufbahn in geistiger Abhängigkeit von Fichte mit dem Gegensatz von Ich und Nicht-Ich. Das Ich oder das Denken ist ihm der Inbegriff des Subjektiven. das Nicht-Ich oder die Natur der Inbegriff des Objektiven. Ursprünglich sind Subjekt und Objekt identisch gewesen. Die Trennung fand erst statt. als die Intelligenz in uns bewußt ward und sich von der bewußtlosen Natur schied. Über Subjekt und Objekt erhebt sich als Einheit das Absolute. das alle Gegensätze in sich vereinigt. zur totalen Indifferenz, das Absolute, das identisch ist mit Subjekt und Objekt. Schelling denkt sich das Absolute als Substanz, als Gottheit ebenso wie Spinoza, nur daß er das Moment der Intelligenz stärker betont, das Absolute ist ihm absolute Vernunft. während Spinoza mehr die Ausdehnung hervorhebt. Und noch mit einem anderen Gedanken steht er in Gegensatz zu Spinoza. Bei ihm entwickelt die absolute Identität aus sich heraus die ganze Natur, von

der anorganischen an bis hinauf zur organischen, bis hinauf zum Menschengehirn. Spinoza aber dachte die absolute Substanz als immanente, die Natur ist ihm der Ausdruck des vollkommensten Wesens, aber sie hat sich nicht aus diesem allmählich entwickelt.

Auch Hegel bekennt sich zur Identitätsphilosophie des Spinoza. Das Absolute stellt auch ihm die Einheit von Gott und Natur dar. Zugleich aber macht sich der Einfluß seiner klassischen Studien geltend. Die Phiolosophie der Eleaten mit ihrer Behauptung: „Dasselbe ist Denken und Sein", und Heraklit mit seiner Lehre vom ewigen Werden waren bestmmend für seine Erklärung des Absoluten. Das Absolute, die wahre Wirklichkeit, ist der Gedanke, die Idee. Das Denken ist auch das Sein, beide sind identisch. Oberster allgemeinster Begriff ist das Sein. Nach der Methode der Selbstbewegung der Idee, die Thesis, Antithesis und Synthesis aufstellt, um die Wahrheit zu finden, sucht er das Gegenteil vom Sein und findet das Nichts. Sein und Nichts sind dasselbe. Denn sie sind beide qualitätslos. Bei dem Übergang vom Sein zum Nichts und vom Nichts zum Sein ensteht das Werden. In ihm treffen sich beide zur Einheit, das Werden ist ihre Wahrheit. So ist das Absolute bei Hegel nicht die ruhende Substanz, sondern das sich selbst entwickelnde, lebendige Substanzsubjekt. Wie bei Plato existierte die Ideenwelt ursprünglich als ein System von Begriffen. Die Ideen modifizierten sich später in der unbewußten Natur, um dann im Menschen als Selbstbewußtsein zu erwachen. Im menschlichen Geiste erlangte die Idee ihre höchste Vollendung in den Schöpfungen der Kunst, der Religion und der Wissenschaft. Die Idee hat ihre Bestimmung erreicht und kehrt in sich selbst zurück. Jeder einzelne Gegenstand auf Erden stellt eine Entwickelungsstufe des Denkens, der Vernunft dar, und darum ist das Wirkliche das Vernünftige und das Vernünftige das Wirkliche. Hegel führt sein System konsequent durch.

Im Gegensatz dazu ist Schopenhauer inkonsequent genug. Er geht aus von den Kantischen Kategorien, die er auf eine einzige zurückführt, nämlich auf den Satz vom zureichenden Grunde oder die Kategorie der Kausalität. Dieser Satz hat eine 4fache Wurzel, den Grund des Seins, des Geschehens, des Handelns und des Erkennens. Für uns kommt die 2. Wurzel in Betracht. Der Satz vom Grund des Geschehens fordert für jede Veränderung eine vorhergehende, die ihre Ursache ist, und eine Substanz als unveränderliches Substrat

derselben, die Materie. Alle Veränderungen sind notwendig, alles Wirkliche ist materiell. Aber die Kategorie der Kausalität gilt nur für die Erscheinungen, nicht für die Gedankendinge und nur für die Zustände der Substanzen, nicht für diese selbst. Das wahre Wesen der Dinge „an sich" können wir nicht erkennen. Raum, Zeit und Kausalität trüben den Blick für die außer uns gegebene Welt. Ich sehe die Außenwelt nicht, wie sie ist, sondern wie meine Sinne sie malen. Nur ein Ding auf der Erde ist uns von außen und innen gegeben, das sind wir selbst, unser Selbstbewußtsein. Wir erblicken unseren Körper, und sofort fühlen wir uns, wissen wir uns als wollend. Unser Wille ist keine Vorstellung, sondern er ist das, was unser wahres Wesen ausmacht, das wahrhaft Seiende. Auf den Willensakt folgt augenblicklich die Körperbewegung, beide sind identisch. Der Wille ist nur der von innen gesehene Leib, der Körper der von außen gesehene Wille. Diese Erkenntnis überträgt Schopenhauer auf die ganze übrige Welt Wie unser Körper, so ist auch das Universum realisierter Wille. So haben z. B. die Steine den Willen zum Fallen. So erhebt sich hinter der Welt als Vorstellung die Welt als Wille. Das „an sich" des Urwillens können wir nicht erkennen. Der Wille ist das wahrhaft Seiende, das Absolute, er ist ewig, ungeteilt, an sich unbewußt, einheitlich, er ist das Ein und Alles ἓν καὶ πᾶν. Sein Wesen ist das Verlangen nach Realität. Er stellt sich materiell in immer vollkommeneren Stufen dar, in dem menschlichen Gehirn hat er sich ein Organ geschaffen, mit dem er sich selbst denkt. Gehirn und Denken sind dasselbe. Schopenhauer scheut sich nicht, seiner anfänglichen Behauptung, die Welt ist meine Vorstellung, die Materie ist nur Vorstellung, am Schluß den Satz gegenüber zu stellen: „Die Vorstellung ist eine Gehirnfunktion."

Schopenhauer ist der letzte der großen Gelehrten, die im Anschluß an Kants Idealismus ihre Philosophie entwickeln. Je nach dem Punkt, den ihre Systeme besonders betonen, nennt man den Idealismus Fichtes den ethischen, den Schellings den physischen, den Hegels den logischen und den Schopenhauers den subjektiven. Nach Abschluß dieser 4 großen idealistischen Systeme treten die Geisteswissenschaften ihr Zepter an die mathematischen Naturwissenschaften ab. Die Philosophie der neueren Zeit ist von diesen beherrscht.

Herbart geht von der Erfahrung aus an den Substanzbegriff

heran. Die Erfahrung lehrt den Gegensatz von Erscheinung und Sein, sie lehrt, daß jeder Erscheinung ein Sein zugrunde liegt. Was die Dinge an sich wirklich sind, können wir nicht erkennen, weil sie uns nicht unmittelbar gegeben sind. Wir können nur aus der Erscheinung auf das Sein schließen. Da die Dinge der Außenwelt viele Eigenschaften haben, so müssen wir aus der Vielheit der Erscheinungen auf die Vielheit des Seins schließen. Weil die Gegenstände der Erscheinungswelt die Summe vieler Eigenschaften sind, so ist auch das Ding „an sich", das wahre Sein, ein Zusammen vieler, einfacher Realen. Jedes Reale oder jede Monade ist uranfänglich, unveränderlich, voneinander verschieden, raumlos und ohne innere Zustände. Er bezeichnet seinen Standpunkt als den des qualitativen Atomismus. Obgleich er mit Leibnitz den Begriff der übersinnlichen Monade gemeinsam hat, so folgt er ihm doch nicht in seiner Lehre von der praestabilierten Harmonie. Jedes Reale hat Individualität, aber ihre Zustände sind nicht aufeinander abgestimmt, sondern sie widersprechen, sie stören, sie hemmen einander. Darum ist das Wesen der Realen der Trieb der Selbsterhaltung. Dieses Verlangen nach Selbsterhaltung ist das einzige Geschehen, die einzige Veränderung, auf sie ist die Welt der Erscheinung zurückzuführen. Näher als alle anderen Realen liegt uns unsere Seele, die sich im Gehirn befindet und, weil sie als Reales raumlos ist, punktförmig gedacht wird. Auch sie übt Selbsterhaltung gegen die Störungen, gegen die Vorstellungen. Herbart faßt die Vorstellungen als Kräfte auf, Kräfte kann man messen und berechnen, und so macht er den Versuch, Statik und Mechanik auf die Seelenkräfte, die Vorstellungen, anzuwenden, ein Versuch, der ihm mißlang.

Fechner war es, der an diesen Gedanken Herbarts wieder anknüpfte. Das Naturgesetz von der Erhaltung der Energie sollte ihm den Weg weisen. Er glaubte, daß jedem geistigen Vorgange ein körperlicher zugrunde liege. Beide stehen in einem bestimmten Verhältnis zueinander, etwa wie innere und äußere Seite des Kreises. Bestimmte Verhältnisse kann man messen. Man mußte nur die Maßeinheit der geistigen und körperlichen Vorgänge, der Vorstellungen und ihrer körperlichen Ursache finden, und diese lieferte das Gesetz von der Erhaltung der Energie, das für beide Arten von Vorgängen gilt. Die psychische Intensität wächst nicht so schnell wie der entsprechende physische Eindruck, sondern nur im Verhältnis des Reiz-

zuwachses zu der schon vorhandenen Reizstärke. Auf Grund von Beobachtungen war dieses Verhältnis festzustellen, was auch gelang. Das Experiment war damit in die Seelenlehre eingeführt. Zugleich war die Auffindung der psychisch-physischen Formel der Beweis, daß tatsächlich ein Parallelismus der geistigen und körperlichen Vorgänge stattfindet. Fechner schloß aus dem Parallelismus im Menschen auf den Parallelismus im Universum. Überall entsprechen Geistiges und Körperliches einander. Unendliches und Endliches, Gott und Welt, bilden eine Einheit wie Seele und Körper im Menschen. Beide, Unendliches und Endliches, bauen sich auf einer Einheit auf, die höchste geistige Einheit ist das Gottesbewußtsein, die letzte körperliche das Atom. Er faßt das Atom allerdings nur als wissenschaftliches Hilfsmittel auf, um kleinste Kraftzentren zu gewinnen. Da jedem Körper ein Geistiges zugrunde liegt, so hat alles Endliche auch Seele, Organismen wie Anorganisches. Alles ist beseelt. Die Einheit dieser einzelnen Seelen ist die göttliche, die Weltseele, mit der sie nach dem Tode einen, von räumlich-körperlichen Schranken befreiten Zusammenhang bilden. Er stellt diese Lehre von den Seelen als „Tagansicht" der atomistischen „Nachtansicht" gegenüber.

Auch Fechners Schüler Lotze unterscheidet zwischen der äußeren und inneren, der endlichen und der unendlichen Welt. In der endlichen Welt, in der Welt des Scheins, herrscht die Notwendigkeit, die Mechanik. Die Welt des Scheins setzt sich aus Atomen zusammen, die im Kausal- und Wechselwirkungsverhältnis zueinander stehen. Hinter dieser endlichen Welt steht die unendliche, die Welt des Seins, die sich aus geistigen Realitäten zusammensetzt. Wie die Gesamtheit der Atome die endliche Materie ausmachen, so bilden die Seelen, die geistigen Realitäten, die Ursubstanz. Diese ist absolut, aber nicht qualitätslos, sondern absolute Persönlichkeit. Ihr Gesetz ist nicht die Notwendigkeit, der Mechanik der endlichen Welt entspricht der Zweck der unendlichen. Der Zweck der Ursubstanz ist die Realisierung der Welt der Werte. Jedes Reale verfolgt einen Zweck, trägt eine Idee in sich, die es verwirklichen soll, und daher stehen alle Realen in Beziehung, in Wechselwirkung zueinander. „Sein" heißt also bei Lotze in Wechselwirkung stehen, und „das Sein" ist die Ursubstanz, die absolute Persönlichkeit.

Wie Lotze und Fechner, so wandte auch von Hartmann die naturwissenschaftliche Methode für seine Erklärung der Substanz

an. Die Dinge „an sich" haben eine reale Existenz außerhalb unserer Vorstellung. Das Wesen der Ideenwelt ist Tätigkeit, ist mit sich selbst identische Wirksamkeit, es ist die unbewußte Einheit von Vorstellung und Wille. Von Hartmann erhebt zur obersten Einheit das Unbewußte. Das Unbewußte ist die Substanz, es produziert den Bewußtseinsinhalt und die Materie, also geistige und körperliche Welt.

Von Hartmann war es, der in seiner Kategorienlehre wieder die Frage aufwarf, ob der Substanzbegriff nur eine Form unseres Denkens oder, weil eine Form unseres Denkens, auch die des Seins „an sich" sei.

Die Beschäftigung mit dem Substanzproblem zeigt, daß es ein metaphysisches Problem sei, denn es führt über die Erfahrung hinaus in das Außersinnliche. Das Übersinnliche ist uns vernunftmäßig gegeben. Daher war die Metaphysik immer mit der Methode der Deduktion verbunden. Erst durch den Einfluß der Naturwissenschaften verfielen Lotze, Fechner und Hartmann darauf, die Induktion und das Experiment auf die Metaphysik anzuwenden und so der Metaphysik von „oben" die von „unten" entgegenzusetzen. Das einzige außersinnliche Sein, das uns gegeben ist, ist unser eigenes Denken, unsere Seele. Deshalb unternahmen es jene Philosophen, die Seele naturwissenschaftlich zu betrachten, ihre Zustände, ihre Wirkungen zu beobachten, ihre Gesetze mathematisch zu bestimmen. Indem die moderne Psychologie die Seele, das geistige Wesen studiert, hofft sie dem Übersinnlichen näher zu kommen, ebenso wie die Naturwissenschaft die sinnliche Materie ergründen will, indem sie den Begriff des Körpers feststellt. Beide Wissenschaften arbeiten an ihrem Teil zur Klärung des Substanzproblems mit. Sie stellen die Grundtatsachen, die Grundbegriffe fest.

Für die moderne Naturwissenschaft ist der Körper das Element, aus dem die Substanz sich zusammensetzt. Die Außenwelt besteht aus einem Inbegriff von Körpern, die in Raum und Zeit gegeben sind. Der Körper ist relativ beharrlich, im Gegensatz zur früheren Ansicht, nach der die Substanz absolut beharrlich war. Der Körper ist ferner im Raum und er muß einen Raum erfüllen. Die Größe der Raumerfüllung ist bestimmt durch den Begriff des Raumes, der ihn dreidimensional gibt. Demnach hat auch der Körper drei Dimensionen, seine Gestalt verändert sich nicht, wenn er sich im Raume

verschiebt. Ein Körper ist ein einzelner Körper nur durch seine zeitlich-räumlichen Bestimmungen, nicht aber durch ein principe interne. Denn zeitlich kann an demselben Orte nicht noch ein zweiter Gegenstand sein. Der Körper ist auch eine Masseneinheit, er hat Volumen, ist undurchdringlich. Die Masse des Körpers ist das, was bei allem Wechsel beständig bleibt, was bei aller Veränderlichkeit feststeht. Die Masse ist der Realgrund für die Undurchdringlichkeit. Da die Masse das Konstante ist, so galt es vor allen Dingen, sie zahlen- und größenmäßig genau zu erfassen. Da zeigte die Forschung, daß nur eine Erfahungstatsache an der Masse gegeben ist.: Körper erfahren beschleunigte Bewegung. Die Auffindung der Fallgesetze zeigte dann weiter, daß die Masse der Realgrund der Trägheit, des Beharrungsvermögens der Körper ist, die Masse, die man hier als Schwerkraft auffaßte. In der Schwere hatte man die Grundkraft der Materie entdeckt. Und so löste die mechanische Naturauffassung die Körperwelt in die Bewegungen der Atome auf. Im Gegensatz dazu fand Ostwald die Einheit von Materie und Geist in der Energie. Alles ist Arbeit, mechanische, magnetische, elektrische, chemische Energie. Wieder andere halten die Elektronen für die Elemente des Seins, der Materie und hoffen, von hier aus eine neue, die wahre Substanzerklärung zu finden.

So stellt die Geschichte der Philosophie „das Ringen um die Kategorie der Substanz" dar. Wir wollen diese Erkenntnis erweitern und sagen, das Ringen um die Erkenntnis der Substanz ist die Geschichte der Menschheit überhaupt, und die Stellung des Menschen zu diesem Problem ist sein Schicksal. Und doch müssen wir uns bescheiden. Wir können der Lösung nur immer näher kommen. Es ist dem Menschen gesetzt, die Wahrheit zu suchen, das Finden ist die Vollendung. Und so bleibt das Endliche für die Forschung, aber das Unendliche, das wir im Geiste erschauen, das beten wir an.

XIV.

Über die Beziehungen Fichtes und seiner Schule zur Universität Charkow (Russland).*)

Ein biographischer Beitrag

von

Dr. Paul Stähler, Hochschuldozent.

a) Fichtes Berufung nach Charkow.

Der Bruch mit der weimarischen Regierung infolge des Altheismusstreites war vollzogen, und Fichte wollte sich als Einsiedler nach Rudolstadt zurückziehen, was ihm jedoch sein Fürst, Herzog Karl August, verweigerte. So wandte sich Fichte nach Berlin, dessen geistiges Leben er mächtig beeinflussen und anregen sollte. Am 3. Juni 1799 traf er hier ein. Der preußische König gewährte ihm bereitwillig den Aufenthalt. So sieht sich denn bald Fichte von einem Kreis ehrlicher Freunde umgeben, wie Tieck, Schleiermacher, die beiden Schlegel, Hufeland, Varnhagen, Chamisso u. a. — Ein neuer akademischer Wirkungskreis, das blieb jedoch seine Sehnsucht: die so notwendige Vorbedingung seines geistigen Schaffens. Sich entzünden am eigenen Wort — das war sein Bedürfnis. Zwar bot ihm Jacobi Düsseldorf als Zufluchtsstätte an, aber seine Hoffnungen setzte Fichte auf eine Professur in Heidelberg.

Fichte näherte sich in Berlin dem Religionsproblem, und gewaltige Werke entfließen seiner wuchtigen Feder, wie „die Bestimmung des Menschen", „der geschlossene Handelsstaat" (1800), den er ja eigentümlicherweise für seine größte Leistung hielt, u. a. — Trotz der fruchtbaren Tätigkeit fand sein Gemüt nicht die nötige

*) Vgl. meine Schrift: „Fichte, ein deutscher Denker", S. 16—17, Verlag Leonhard Simion Nf., Berlin 1914.

Befriedigung. Die gewaltige Predigernatur in ihm wollte ihre Rechte. Das Feuer der edelsten Begeisterung suchte Nahrung, suchte Herzen, in denen es zünden konnte. Den Stempel seines Geistes der Welt aufzudrücken — das war sein innerstes Bedürfnis. Die Spuren des Fichteschen Geistes sind unverwischbar geblieben — wir wissen es heute.

Da erreichte ihn unverhofft ein ehrenveller Ruf an die neugegründete Kaiserliche Universität Charkow (Südrußland). Die Berufung traf gleichzeitig mit derjenigen von Bayern, nach Landshut, ein. Die Verhandlungen wegen der Professur in Landshut zerschlugen sich, da die Bedingungen Fichtes in bezug auf Wirkungsfreiheit außerordentlich weit gingen. Die Bedingungen aber, die Fichte von Charkow aus angeboten werden konnten, waren, wie wir unten sehen werden, in materieller Hinsicht hervorragend, mit der Einschränkung, daß die später eintretende Geldkrisis eine bedeutende Entwertung der russischen Assignaten bewirkte, unter der auch die Charkower Professoren empfindlich litten.

Keineswegs verlockend waren die Bedingungen der Lehrtätigkeit. Fichte wäre gezwungen gewesen, lateinisch zu lesen. Das stellt an die Kenntnisse dieser Sprache naturgemäß bedeutende Anforderungen, sowohl auf seiten des Lehrers als auch der Hörer. Die deutsche Sprache, mit der Fichte ja gänzlich verwachsen war, hätte er vollständig preisgeben müssen. Daraus ergab sich aber die Unmöglichkeit einer nachhaltigen Wirkung auf die Umgebung, und gerade das war ja Fichtes Element und Lebensbedürfnis.

Sei dem wie immer! Fichte hatte schon derart tiefe Wurzeln im deutschen Kulturleben geschlagen, hatte schon frühzeitig, z. B. auch in Warschau den kulturellen Gegensatz kennen gelernt, daß alle jene Bedingungen ihn nur zur Ablehnung der Berufung bewegen mußten.

So wandte sich denn der Kurator der Charkower Universität Graf Potozki, nach Weimar. Dem Historiker Professor Bogalei, dem gründlichsten Kenner der Charkower Universitätsgeschichte als auch der Geschichte Südrußlands, ist es gelungen, im Archiv des Unterrichtsministeriums in St. Petersburg einen Brief Goethes vom Jahre 1803, gerichtet an den Charkower Kurator, zu entdecken. In diesem Schreiben wird J. G. Schad, damals Professor der Philosophie an der Universität Jena, für die Lehrkanzel der neugegründeten Universität empfohlen.

b) Biographisches.

Johann Baptist*) Schad wurde im Jahre 1758 in Mürsbach bei Bamberg geboren. Sein Vater war Bauer und unterhielt dabei ein kleines Wirtshaus; er war streng katholisch und kleinbürgerlich sittlich und auch von Aberglauben nicht frei. Was ihn ferner auszeichnete, war eine ausgesprochene Unduldsamkeit gegen Andersgläubige. Bis zu seinem 10. Jahre wurde Johann Baptist in der Familie erzogen und lernte die Beschäftigung des Vaters. Seine schöne Stimme und seine musikalische Begabung entschieden aber bald sein Schicksal. Er sollte in den Chor des Benediktinerklosters in Banz eintreten. Sein Lehrer war musikbegabt; wissenschaftlichen Unterricht erhielt er nicht, sondern er wurde nur in der lateinischen Sprache und in der Musik unterwiesen. Von sittlicher Erziehung konnte keine Rede sein, nur schlechte Beispiele gab ihm seine Umgebung. Sein Aberglaube während seines vierjährigen Aufenthaltes wurde nur verstärkt. Vierzehn Jahre alt kam er in das Jesuitenseminar nach Bamberg, um humaniora zu studieren. Der Unterricht wurde unentgeltlich erteilt, und dazu bezog er noch 30 Taler Einkommen als Chorsänger. Die jesuitische Methode bestand in mechanischen Gedächtnisübungen und lateinischer Syntax. Die Klassiker wurden nur zu grammatischen Beispielen benutzt, der Inhalt aber wurde mit Absicht nicht beachtet, weil der Irrtum schlecht und gefährlich sei. In den zwei unteren Klassen wurde Geschichte und Katechesis auswendig gelernt und auch die allgemeine Geschichte mechanisch durchgetrieben. In der dritten Klasse wurden die griechischen Klassiker gelesen, ohne den Inhalt zu berücksichtigen, bloß das Neue Testament diente als eigentliche Unterrichtslektüre. Zwar wurde auch in jener Zeit die deutsche Sprache eingeführt, aber schlecht unterrichtet. Mittelalterlich-scholastisch war die ganze Methode und traditionell waren, auch die öffentlichen feierlichen Dispute.

Der junge Schad konnte infolge seiner schlechten Kenntnisse nur als letzter aufgenommen werden, aber sein Ehrgeiz regte ihn zu unermüdlichem Fleiß an; bald hatte er alle andern überholt. Jetzt begann auch seine selbständige Arbeit: die Musik und die Klassiker waren seine Lieblingsbeschäftigung. Sein Lehrer regte seinen eitlen Ehrgeiz noch mehr an. Prälat war sein Ziel im Kloster, Heiliger und

*) wie er vor seinem Übertritt zum Protestantismus hieß.

Gelehrter dasjenige im Seminar. Tiefe Wirkung, nachhaltigen Eindruck machten auf ihn „die Legenden der Heiligen“. Durch Selbstgeißelung, durch Keuschheitsgelübde suchte er das hohe Ziel zu erreichen. Um seine geschlechtlichen Instinkte vollständig zu unterdrücken und zu ersticken, schnitt er auf seiner Brust den Namen Jesus ein. Nichts half. Ratlos wendet er sich an seinen Beichtvater, der ihm den Rat erteilt, ins Kloster einzutreten. Sein Entschluß war bald gefaßt, sein Erzieher verlangte von ihm blinden Glauben und unbedingten Gehorsam. Trotzdem fiel ihm die Aufgabe leicht, weil er zielbewußt an seiner sinnlichen Befreiung arbeiten wollte. So verbrachte er sieben Jahre im Kloster Banz. Eigenes Denken und Fühlen wurden ihm Sünde, und der Sinn zur Natur wurde gewaltsam unterdrückt. Die häufigen Bestrafungen aber, denen er nicht entging, quälten sein Gewissen immer mehr, und schließlich geriet er in heftige Selbstbeschuldigung, indem er sich der Unfähigkeit zur Seligkeit anklagte. Dazu kamen schwere körperliche Leiden, so daß in ihm bald der Selbstmordgedanke reifte, mit dem er Gott zu dienen glaubte. Strenge Warnungen und Drohungen aber hielten ihn von der Ausführung des Gedankens zurück.

Nun erst erfolgte der Umschwung in seinem Denken. Das „sapere aude“ wurde ihm das Mittel des seelischen Gleichgewichts. Jetzt begann auch seine Kritik des Mönchtums. Von dieser aber ist nur ein Schritt zur Kritik der päpstlichen und kirchlichen Autorität. So fing er an, den blinden Glauben zu hassen. Es erfolgte jetzt in ihm ein sittlicher Umschwung. Aus einem „Egoisten“ wurde ein humaner Mensch, der den Sinn für die Natur bald wieder gewann und die göttliche Liebe in den Mittelpunkt alles Lebens stellte. Die Ehe erschien ihm als eine von Gott gewollte natürliche Einrichtung. 12 Jahre noch blieb er im Kloster, um, wie er selbst sagt, andere von der Knechtschaft zu befreien. In dieser Gesinnung wirkte er als Religionslehrer, Beichtvater, Prediger, Geistlicher und Schriftsteller. Besonders nachhaltig aber war die Wirkung seiner Umarbeitung „der Legenden der Heiligen“, in der er seiner antimönchischen Moral Ausdruck verschaffte. Die Ausgabe erregte Anstoß und wurde als ketzerisch bezeichnet. Der Verfasser suchte dann durch seine Apologie in der „Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen“ nachzuweisen, daß er nicht den Katholizismus, sondern ausschließlich das Mönchtum angegriffen habe. Der Abt Valerianus verlangte seine Bestrafung,

aber der Fürst-Bischof erklärte sich mit der Apologie einverstanden. Die Umarbeitung der „Legenden" hatte eine nachhaltige Wirkung auf sein ganzes geistiges Leben. Handelte es sich doch hier um kritische Prüfung auf Grund der Kirchengeschichte, d. h. um Ausschaltung der erdichteten abergläubischen und zweifelhaften Legenden. Was ihm besonders zustatten kam, war die ausgedehnte Benutzung der großen Klosterbibliothek, die ihm eine kritische Prüfung und gründliche Quellendurchsicht ermöglichte. Die dogmatischen Mißverständnisse des Christentums wollte er durch geschichtliche Studien berichtigen. Das gedankliche Ziel, das ihn bei seiner Arbeit leitete, war ein harmonisches System des Christentums, eine Versöhnung des Katholizismus und der Vernunft. Jedenfalls standen ihm eine ausgezeichnete Schulung in der scholastischen Dialektik und Logik, sowie eine gründliche Kenntnis der griechischen und römischen Klassiker zu Gebote.

In jener Zeit geht ihm „die wirkliche Sonne" auf, die alles mit ihrer blendenden Helle überflutet, die seinem ganzen Leben Richtung verleiht, nämlich Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Hier fand er, was er solange sehnlich gesucht hatte: die innere Freiheit. Ablehnend aber verhielt er sich zur „Kritik der reinen Vernunft". Nach seiner Meinung war es nur ein Grundbuch des Skeptizismus und infolgedessen weiter nichts als eine besondere Begründung der Autorität. Genau wie der Katholizismus, so meint Schad, führt „die K. d. r. V." zum Offenbarungsglauben, weil sie uns beweist, daß Gott durch Vernunft nicht erkannt werden kann. Mit Leibniz verlegt Schad die Quelle der Offenbarung und der Vernunft in Gott, d. h. die göttliche Offenbarung wird unmittelbar durch die Vernunft erkannt. So bekämpfte er den blinden Glauben aller orthodoxen Richtungen jeder Konfession, sich dennoch kritisch gegen Kant verhaltend. Freudig aber begrüßt er Fichtes Philosophie: diese Idee der Selbstentwicklung unseres Geistes entsprach seinem Denkbedürfnis. Ohne diese sei kein Leben, denn sie sei frei und unabhängig.

Auch weiterhin suchte er moralisch-religiös auf das Volk einzuwirken, so durch Übersetzung des Bibelkommentars Le-Maistre de Sacy. Es handelte sich ihm nicht um Übersetzung, sondern er versuchte eigene Deutungen, die Bibelkommentare protestantischer Theologen zu Rate ziehend. In demselben Sinne entstand aus seiner Feder eine umgearbeitete Ausgabe des „Handbuchs zur Religion",

worin der Geist „der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ Kantens in eigener Deutung verarbeitet wurde. Schads letztes Werk im Kloster waren: „Lebensschicksale des unwürdigen Vaters Sincerus“, die ihm später so verhängnisvoll werden sollten.

In jener Zeit wurde Schad vom Herzog Karl von Württemberg als Hofprediger berufen. Man suchte ihm jedoch das Schreiben der Regierung vorzuenthalten, da der Prälat und der Fürstbischof mit seinem Weggange nicht einverstanden waren. So sah er sich gezwungen, abzusagen und ließ sich durch Versprechungen des Fürstbischofs abhalten. Auch einer Einladung nach Straßburg folgte er nicht.

Eine schwere Lungenentzündung mit nachfolgendem Blutspucken warf ihn auf ein langwieriges Krankenlager. Der Arzt verhieß ihm nur ein halbes Jahr zu leben. So faßte er den Entschluß, seine „Lebensschicksale“, jene bittere Satire auf das Mönchtum, zu veröffentlichen, und zwar sollte der erste Teil direkt nach seinem Tode erscheinen. Wider Erwarten aber genas er, infolgedessen jedoch war eine Flucht unumgänglich notwendig, weil er sonst der Inquisition unverweigerlich in die Hände gefallen wäre.

In einer dunklen Nacht bereitete er sich zur Flucht vor, sprang über die Klostermauer und irrte in der Dunkelheit umher, da er mehrere Male den Weg verlor. Endlich war er der Gefahr entronnen, — bei aufgehender Morgenröte sah er ein protestantisches Dorf vor sich. So konnte er, nach seinen eigenen Worten, die 21 jährigen Ketten seiner Knechtschaft abschütteln, seine reichhaltige, teuere Bibliothek aber und sein geliebtes Cello hatte er im Stich lassen müssen.

Das einzige Mittel, dem Mönchtum zu entkommen, sah er in dem Übertritt zum Protestantismus, den ihm auch Hofrat Schaubert dringend angeraten hatte. Jetzt suchte er den philosophischen Doktorgrad in Jena nach, ohne Prüfung, auf Grund bereits veröffentlichter Schriften. Seine Absicht war, Vorlesungen in Jena zu halten. Zu diesem Zwecke legte er Fichten, der damals Professor in Jena war, die genaue Wiedergabe seiner Philosophie in drei Teilen vor.

Fichte war über die philosophische Begabung Schads erstaunt und nahm besonderes Interesse an der Arbeit, weil der Autor ein früherer Mönch war. Schads Dissertation zur öffentlichen Verteidigung lautete: „De nexu philosophiae theoricae cum practica“. Er entledigte sich seiner Aufgabe mit Erfolg und erhielt die „Venia docenti“. Beim

Verlassen der Universität Jena soll Fichte die Studenten auf Schad als seinen Nachfolger hingewiesen haben, wenn man dieser Behauptung Schads Glauben schenken soll.

Vom Jahre 1799 bis 1804 erschienen folgende Werke Schads: 1. „Grundriß der Wissenschaftslehre", 2. „Geist der Philosophie unserer Zeit", 3. „Transzendentale Logik", 4. Ziemlich starke Abhandlung in dem philosophischen Journal, 5. Abhandlungen über die Verbesserung des Mönchwesens, 6. „System der Natur und transzendentale Philosophie", 7. „Meine Lebensgeschichte", 8. „Gefahren des Staates und der Religion von seiten des Mönchtums", 9. „Das Paradies der Liebe" — Mönchsroman in 2 Teilen.

Im Jahre 1799 trat Schad in die Ehe. 1804 wurde er als Professor für praktische und theoretische Philosophie an die neu eröffnete Universität Charkow (Südrußland) berufen. Als Gehalt waren ihm 2400 bis 3000 Taler zugesichert nebst Erstattung der Reiseunkosten. Schad nahm die Berufung an.

Material findet sich mehr wie reichlich in seiner Selbstbiographie: „Johann Baptist Schads Russisch kaiserlichen Collegienrathes und Professors der Philosophie in Jena ehemals Benedictiners zu Kloster Banz, Lebensgeschichte von ihm selbst geschrieben (Fürsten, Staatsmännern, Religionslehrern und Erziehern vorzüglich gewidmet. Neue, durchaus umgearbeitete, mit Reflexionen über die in unsern Tagen besonders interessanten Gegenstände 2. Auflage, 3 Bände, Altenburg 1828, mit herzoglich Sächsischen Censur)"

und ferner „J. G. Schad" von Professor F. A. Selenogorsky, Charkow, Universitätsberichte vom Jahre 1896 (russisch).

c) Über die Lehre Schads.

Sch. mußte lateinisch lesen und verfaßte auch seine Werke in Rußland ausschließlich in lateinischer Sprache. Der lateinische Mittelschulunterricht ließ damals sehr zu wünschen übrig, so daß Sch. hier mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte. Trotzdem war Sch. bei den Studenten recht beliebt, und Professor Rommel lobt ausdrücklich das flüssige Latein seines Kollegen.

Die Logik ist nach Sch.s Lehre nicht unmittelbares Organ zur Entdeckung der Wahrheit; sie fördert nur das Denken und die Übermittlung von Gedanken. Begriffe werden hier aus Grundbegriffen

abgeleitet, welche alsdann genau abgegrenzt werden müssen. Der Grundbegriff jedoch braucht Wahrheit nicht zu enthalten, nur von Wahrem kann Wahres abgeleitet werden. Die Wahrheit des Grundbegriffes aber ist nicht Sache der Logik, — das beweist uns der Materialismus. So behauptet Sch.: „Logicam immediate et primario aptam non esse ad veritatem inveniendam".

Hier stimmt Sch. mit der Kritik Kants überein, der die Grenze zwischen Verstand und Vernunft aufgerichtet und dem Verstande jede Möglichkeit des Erkennens abgestritten hat. Es gibt ein Denken per intellectum und ein Denken per rationem. Durch Vernunft allein wird das Universum erkannt, wie es in sich existiert. Der Intellekt aber wird durch die Erscheinung begrenzt.

Das Werk Sch.s, welches seine philosophische Überzeugung charakterisiert, heißt: „Institutiones philosophiae universalis Tomus primus. Logicam puram et applicatam complectens 1812. Charkow." Die reine Logik zeigt den Nutzen und den Gebrauch der logischen Regeln. Sie hilft der Ausführung der Wahrheit durch gesetzliche Folgerung. Aus den bereits angeführten Gründen aber bleibt die Logik stets eine Fehlerquelle der Philosophie. Die formale Logik vor allem schafft die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt. Der Doppelcharakter in der Natur des Intellekts wird zum Prinzip erhoben. Der Intellekt findet Substanz und Veränderung (Accidenz), welche zufällig ist. So wird die Unterscheidung von innen und außen erst abgeleitet. Kant und in der Folge auch Reinhold haben durch die Setzung des absoluten Gegensatzes von Subjekt und Objekt nur neue Irrtümer hervorgerufen.

Die Formen der Dinge und diejenigen des Geistes sind identisch. Die notwendigen Formen des Geistes drücken die Natur der Dinge aus und erzeugen ideell die Wirklichkeit. Demzufolge also herrscht auch das Prinzip der Gegensätzlichkeit in der Natur. So findet Sch. den Übergang zu den Naturwissenschaften und zu Schellings Naturphilosophie. Magnetismus, Elektrizität, Chemie, ja das ganze Leben liefern ihm den deutlichen Beweis seiner Behauptung, und auch der Organismus in der Mannigfaltigkeit seiner Teile stellt Einheit und Harmonie der Gegensätze dar.

In der reinen Logik verarbeitet Sch. in traditioneller Weise Begriff, Urteil und Schluß unter Anwendung der von Fichte geschaffenen heuristischen Methode von Thesis, Antithesis und Synthesis.

Sch. behandelt dann Begriff und Idee. Wie sich der Begriff zum Verstand verhält, so verhält sich die Idee zur Vernunft. Es besteht jedoch kein wesentlicher Unterschied zwischen Urteil und Schluß. Der mittlere Terminus, die kopula verbindet Subjekt und Prädikat und ist beiden gemeinsam. Sind aber zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie auch untereinander gleich. In jedem Urteil ist das Verbindungsmittel als mittlerer Terminus wenigstens „implicite" gedacht. Sobald der mittlere Terminus „explicite" gedacht oder offen ausgesprochen wird, so geht das Urteil zum Schluß über. Der Schluß also unterscheidet sich nicht wesentlich vom Urteil; denn hier wird der mittlere Terminus implicite dort explicite gesetzt. Die Kanteaner haben daher einen groben Fehler begangen, das Urteil zum Verstande, den Schluß aber zur Vernunft zu zählen.

Aber auch das Urteil und der Begriff zeigen keinen wesentlichen Unterschied. Einen Begriff haben wir, wenn wir die Ähnlichkeit zwischen einem Begriff und dem andern durch einen dritten Begriff sehen, was explicite ausgesprochen oder implicite gesetzt wird.

In jedem synthetischen Urteil wird das unbekannte, zum ersten Male perzipierte Ding zusammengestellt mit einem bekannten Ding. Sehen wir eine Ähnlichkeit zwischen dem unbekannten Ding und dem Gattungsbegriff des Dinges, das früher bekannt war, so haben wir einen Begriff vom Ding. Wir haben es in ein bestimmtes, vorher bekanntes Gebiet hineingezogen und mit ihm verbunden. Zuerst percipimus, dann concipimus.

Im ersten Akt gibt es keinen Geist, keinen vorhergehenden Begriff, der die Beziehungen des Geistes und des Objekts bestimmt. Im zweiten Akt verändert sich die Lage: d. h. der erste Akt geht über in den Begriff der objektiven und subjektiven Welt. Es entstehen neue Arten und Gattungen, mit welchen alles, was neu aufgenommen, verbunden wird.

Hier behandelt auch S. die Kategorien, die er übereinstimmend mit Kant als reine Verstandesformen bezeichnet; und zwar unterscheidet er ein elementum sensibile und ein elementum intellectuale. Das letzte sind die Kategorien, das erste ist das, was von den äußeren Sinn aufgenommen wird.

Im Geiste selbst unterscheidet er die leidende receptivitas und die tätige, unabhängige Produktivität des Geistes, die spontaneitas. Die Deduktion der Kategorien aus den Urteilsformen,

die schon längst bekannt waren, durch Kant findet Sch. mangelhaft. Vor allem sei Kant zu weit gegangen, indem er die Modalität, d. h. die Beziehungen der Dinge zum menschlichen Verstande und die Relation, d. h. die Beziehungen der Dinge untereinander, in eine Kategorie gebracht habe, als zwei Arten ein und desselben Denkbegriffes. Das sei eine logische Inkonsequenz. Die Modalität (Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit) bezeichnet die Grade der Erkenntnis und gehört folglich zum subjektiven Gebiet. Die Relation dagegen gehört zu den Dingen der objektiven Welt. Da nach Kant eine Erkenntnis der Außenwelt objektiv nicht möglich sei, verbindet dieser die Modalität mit der Relation und richtet sein Augenmerk nur auf die subjektiven Formen. Das Wesen der Dinge wird durch das Urteil ausgedrückt, welches Beziehungen und Verbindungen unter Dingen behauptet. Es ist nicht, wie die Kanteaner es wollen, eine Übertragung der Geistesformen auf die Dinge, sondern es sind wirkliche Verbindungen, die den Dingen selbst eigen sind, denn sonst sei die Allgemeinheit und Einheit der Dinge im Universum undenkbar. Die Anzahl der Urteilsformen sei durch die Kategorien und deren Anzahl bedingt, nicht umgekehrt.

Die Modalität gibt die Grade des Erkennens an. Zuerst ist eine Untersuchung der Möglichkeit des Dinges notwendig. Möglichkeit aber ist noch keine Existenz; daher ist es auch nötig zu wissen, ob das nötige Ding auch in der Wirklichkeit existiert. Wird diese Existenz durch die Erfahrung bestätigt, so führt diese Tatsache zur Anerkennung der Notwendigkeit des Dinges. Auf diese Weise umfaßt das apodiktische Urteil (Notwendigkeit) das problematische und assertorische (wirkliche Existenz). Damit aber sind die drei Grundformen des Urteils abgeleitet.

In der reinen Logik behandelt auch Sch. Raum und Zeit, und zwar als Ideen. Raum und Zeit werden unendlich vorgestellt, und deshalb sind es keine Vorstellungen, die durch äußere Sinne empfangen sind, denn diese percipieren nur einzelne Dinge. Raum und Zeit sind also Wirkungen der absoluten willkürlichen Produktivität (spontaneitras) unseres Geistes. Die mathematische Evidenz beweist die Einheit der Natur der Dinge mit derjenigen unseres Geistes; sie wird mit Notwendigkeit erzeugt und stimmt mit der Natur der Dinge selbst überein.

Die Gattungs- und Artbegriffe erläutert Sch. naturphilosophisch

und evolutionistisch. Die Natur ist die Entwicklung der entgegengesetzten Kräfte, und zwar 1. der Anziehung und Abstoßung in der unbelebten Natur, 2. des Reizes und der Empfindung in der belebten Natur und 3. der Willenskraft und der Denkfähigkeit in der vernünftigen Natur. Allem ist der gemeinsame, positive und negative Charakter eigen, der einen Aufstieg in höhere Stufen ermöglicht. Die entgegengesetzten Kräfte bewegen sich um einen Mittelpunkt, um ihr Gleichgewicht. Dieser mittlere neutrale Punkt ist die Gattung (genus reale); die entgegengesetzten Punkte sind die species reales. Der Amor der Natur ist es, der alles erzeugt, durch eine ständige Verbindung der Gegensätze. So entsteht der absolute Organismus, so entsteht aus dem Tode sogar das Leben — das Grundgesetz des Erkennens ist demnach dasjenige der Existenz. Beides ist eins und dasselbe.

Sehen wir nun, daß Sch. sich in seiner theoretischen Philosophie eklektisch verhält, so steht er mit seiner politischen Überzeugung mitten auf dem Boden Fichtes. Am 25. Dezember 1814 wurde die Befreiung Rußlands durch einen feierlichen Akt der Universität festlich begangen. Sch. hielt eine glühende lateinische Rede: „de libertate Europae vindicata". Er leitet sie mit seiner philosophischen Hauptidee der Gegensätzlichkeit aller Dinge, jenem universalen Lebensgesetz, kraftvoll ein. Dieses Gesetz beweise die ungeheure Wichtigkeit des Sieges und der Freiheit; denn es ist das Entwicklungsgesetz für Familie, Stände und Staat, die sich wie alle Organismen durch Wirkung und Gegenwirkung entfalten müssen. Auch für die Nationen gilt dasselbe Gesetz. Nach ihrer Verschiedenheit sollen sie sich entwickeln, dem Klima, ihren geistigen und psychischen Bedürfnissen entsprechend. Diese Gegensätzlichkeit aber ist die Bedingung jeder Entwicklung zur Vollkommenheit. Mit Entrüstung greift er die Verteidiger der Universalmonarchie Napoleons in Europa an, Wahnsinnige nennt er sie. Die gefährlichste Wunde des menschlichen Geschlechtes, der moralische Tod der Völker, das Grab der Freiheit, Würde, Vollkommenheit und des menschlichen Glückes, das sei eine derartige allgemeine Selbstherrschaft. Der beständige Frieden werde dann erkauft durch den Preis der Freiheit und der Menschenwürde; eine große Tierherde sei dann die Menschheit dem Herrscher zum Füttern, zum Gehorsam und zum Opfer verdammt. Die Gegenwirkungen seien aufgehoben, aber dafür sei auch jeder Funke

des Strebens nach Vollkommenheit ausgelöscht. „Si vis pacem para bellum", das gilt immer und überall.

Aber nur wilde Tiere, denen nichts heilig ist, können Krieg führen aus Habsucht und Herrschsucht. Wer aber aus unreinen und selbstischen Motiven dem gerechten Kriege ausweicht, verdient das größte Elend. Zu ewigem Frieden sind wir nicht berufen, denn dieser ist der Anfang alles Bösen. Das alte zusammengebrochene römische Reich hatte dieses verdammungswürdige Gut besessen, dieses unglücklichste Glück. Die Frankogallen hielten sich für berufen, dieses zweifelhafte Erbe Roms anzutreten und in ihrer habgierigen, boshaften Absicht suchten sie auch Rußland zu unterjochen. Doch ein furchtbares, aber gerechtes Schicksal ereilte sie.

In seinem Vorwort zur Logik hatte Sch. eine Metaphysik, eine Ethik, ein natürliches Recht versprochen. Er hat jedoch nur ein System des natürlichen Rechts geliefert in seinem Buche „Institutiones juris naturae" 1814, von dem weiter unten noch oft die Rede sein wird.

Sch. kennt also negative und positive Mittel zum Auffinden der Wahrheit. Kants Kritik kann nur ein negatives Mittel sein, nur eine Vorbereitung zur wahren Philosophie. Diese aber befaßt sich mit den selbst erzeugten Vernunftideen und der Intellekt erkennt die vollkommene Harmonie aller Gegensätzlichkeit im Universum. Diese Gegensätzlichkeit ist das allgemeine Gesetz des Lebens und ihre Vernichtung ist ewiger Tod. Der Unterschied von Geist und Natur ist nicht wesentlich, denn die Formen des Geistes sind eine Reproduktion der Formen der wirklichen Natur. Jenes Gesetz der Gegensätzlichkeit gilt auch in der moralisch-politischen Welt. Individuum, Staat und Gesellschaft befinden sich im dauernden Zustand der Veränderung, des Werdens, des Fortschritts und damit im Zustande des Überganges zur Vollkommenheit.

Überblicken wir den Entwicklungsgang Schads, so sehen wir, wie er vergeblich versucht, die Fesseln des Rationalismus, welche ihm die Schule Leibnizens angelegt hatte, abzustreifen. Das Eindringen in den Geist der Kantischen Kritik bleibt ihm versagt; aber rücksichtslos wendet er sich der Fichteschen Lehre von der Freiheit des tätigen Ich zu, und nur zu bald sieht er sich gezwungen, seinen unkritischen, dogmatischen Naturbegriff an Schelling zu stützen.

d) Die Ausweisung Schads aus Rußland.

Zwei Hauptgründe waren es, welche die Ausweisung Schads herbeiführten: 1. die Begünstigung der Doktoranden Kowalewsky und Grinewitsch durch unerlaubte Nachhilfe bei den Dissertationen; 2. seine eigenen Abhandlungen, die als schädlich und gefährlich für die russische Jugend bezeichnet wurden.

In der Sitzung des Senats vom 22. Dezember 1815 beantragte der französische Professor Degouroff, die Dissertation des Kandidaten Grinewitsch mit den Kollegienheften der Studenten Soroschinski und Koladin zu vergleichen, wodurch der Beweis geliefert werden könnte, daß die Arbeit eine Abschrift aus den Vorlesungsheften sei. Der Senat setzte zur Prüfung der Angelegenheit eine Kommission ein und verfügte weiterhin, daß das Doktordiplom nicht auszuhändigen sei. In der Sitzung vom 5. Januar 1816 behauptete Degouroff, daß die Dissertation des Doktoranden Kowalewsky dem Wortlaute nach mit früheren Abhandlungen Schads übereinstimme (iisdem verbis conspecta). Degouroff stellte daher den Antrag auf Untersuchung und Zurückhaltung des Diploms. Wiederum wurde zur Erledigung der Angelegenheit eine Kommission angesetzt. Diese Kommission sprach sich am 9. Februar dahin aus, daß Schads Untersuchungen zwar bedeutend größer als die Kowalewskys seien, daß aber die hervorragenden Fachkenntnisse und das fließende Latein fremde Hilfe vernieten. Trotz des Protestes von Sch. wurde in seiner Abwesenheit und derjenigen Degouroffs verhandelt. Am 16. Januar wurde in der Sitzung ein Schreiben des Ministers verlesen, das die Einsendung der beiden Dissertationen sowie der Sch.schen Kollegienhefte verfügte. Schad behauptete, daß er keine Manuskripte besitze, und so übermittelte man die Hefte dreier Studenten.

In der Sitzung vom 26. April wurde, nachdem der Kurator die Entscheidung des Senats verlangt hatte, das Protokoll der Prüfung Kowalewskys vorgelesen. Es stellte sich heraus, daß die Dissertation bloß vom Dekan der Fakultät unterschrieben worden sei. Später behauptete der Sekretär der Fakultät, er habe auch unterschrieben, wisse aber nicht, ob die Unterschrift mit derjenigen Schads in die Druckerei gekommen sei. Am 29. April erfolgte die weitere Verlesung des Fakultätsjournals. Es geht daraus hervor, daß man Schad ermächtigt hatte, die Arbeit Kowalewsky zu erweitern und herauszuarbeiten. Am 3. Mai wird die Angelegenheit Kowalewsky wieder

verhandelt und Professor Degouroff bemerkte, daß die Dissertation nicht von allen Fakultätsmitgliedern gutgeheißen sei. Übrigens sei Kowalewsky von Sch. allein examiniert worden und nicht durch den Adjunkten Dudrowitsch (Logik). Am 22. November machte der Kurator den Vorschlag, Kowalewsky nach einem Jahre ergänzenden Studiums zu einer neuen Prüfung zuzulassen. Dasselbe verordnet er auch für den Doktoranden Grinewitsch.

Am 5. Januar 1816 wurden auch Bemerkungen Degouroffs über Sch. Schulbuch: „De viris illustribus urbis Romae" vorgelegt und Sch. mitgeteilt. Am 3. März wurde ein Schreiben des Ministers verlesen, welches ersuchte, das Buch durchzusehen, die Meinungen darzulegen und die Gründe der Ausgabe auf Kosten der Universität zu rechtfertigen. Der Denunziant Degouroff stand nämlich mit dem Ministerium in dauerndem angeberischem Briefwechsel. — Der Senat teilte dem Ministerium mit, Degouroff habe das Buch dem Unterrichtsrat selbst unterbreitet, und dann sei es an die literarische Fakultät gelangt. Vorher habe Sch. den Vorschlag gemacht, die Herausgabe des Buches selbst zu übernehmen, ohne ein Entgelt zu beanspruchen. Der Senat habe dann Sch. mit der Herausgabe beauftragt, weil nach ministerieller Verfügung vom 22. Juli 1811 die lateinischen Klassiker auf Universitätskosten gedruckt werden könnten; zwar sei ein Einverständnis mit dem eigentlichen Zensurkomitee nicht erfolgt, aber die Herausgabe sei dem Kurator gemeldet. Das Ministerium verlangte am 28. Januar 1816 die unverzügliche Einsendung eines Exemplars. Das Buch war gedruckt, aber infolge des Protestes Degouroffs noch nicht erschienen. Zwei Exemplare wurden nach St. Petersburg gesandt und ein Exemplar dem Kurator überreicht.

Die Kommission zur Untersuchung der Angelegenheit Grinewitsch und Kowalewsky entschied in ihrem Gutachten: im ersten Falle sei der Beweis geliefert, daß die Dissertation zum allergrößten Teil wörtlich aus den Vorlesungsheften abgeschrieben sei. Die Arbeit Kowalewskys dagegen sei nur zum geringen Teil abgeschrieben, aber sie stimme mit dem Sinne der Abhandlung Sch.s, welche nur bedeutend umfangreicher sei, fast überall überein. Jedenfalls sei Sch. für beide die einzige materielle und sprachliche Quelle der Wiedergabe.

Am 15. Februar 1816 reichte der Magister Kowalewsky eine Klage an den Minister ein, worin er gegen die ungesetzlichen Hand-

lungen des Senats protestiert und besonders auf die offizielle Genehmigung des Senats, welcher Sch. eine Überarbeitung gestattete, hinwies.

Gleichzeitig lief auch beim Ministerium eine Klage Sch.s gegen Degouroff ein, worin er sich über die Verletzungen der Universitätsordnung beklagt: man mache ihm eine Verteidigung unmöglich, und infolgedessen bleibe er den Senatssitzungen fern. Ebenfalls hebt er die offizielle Genehmigung des Senats zur Überarbeitung der Dissertation Kowalewskys hervor. Grinewitsch habe zwar teilweise seine (Sch.s) Arbeiten benutzt, aber die Lösung des Hauptproblems sei ihm vollkommen selbständig gelungen. Die Studenten hätten keine andern Quellen als seine eigenen Bücher und Manuskripte. Es genüge vollständig, wenn die Studenten öffentlich mit Lob seine Philosophie verteidigen könnten. Demnach sei also Degouroffs Anklage gegen Grinewitsch hinfällig, seine wissenschaftliche Befähigung vor allem sei über jeden Zweifel erhaben. Im übrigen bezieht sich Sch. auf seine Rede vom 25. Dezember 1814, die von allen gebilligt worden sei. Professor Delavigne habe es aber gewagt, ihn wegen seiner Angriffe auf die Franzosen zu beleidigen. Der Senat jedoch bestand auf Ausmerzung dieses unwürdigen Mitgliedes.

Dieser formalen Erwiderung Schads kann jedoch keine Bedeutung beigemessen werden; vor allen Dingen wurde sie durch das von Sch. selbst unterschriebene Senatsprotokoll widerlegt. Soviel war jedoch sicher: Sch. hatte sich durch seine überaus scharfe Kritik Napoleons und der französischen Nation den tötlichen Haß der französischen Kollegen zugezogen.

Sei dem wie immer! Am empfindlichsten trafen Schad die Anklagen, die sich auf den Geist seiner Werke gründeten. Am 22. November 1815 reichte Degouroff eine Anfrage ein, ob die Arbeit Sch.s: „de viris illustribus urbis Romae" dem Zensurkomitee vorgelegt worden sei. Außerdem bemängelte er das Vorwort und die persönliche Widmung dieses Schulbuches, das doch im Auftrage des Senats herausgegeben worden sei. Im gegebenen Falle erhob Degouroff formell Protest gegen das Erscheinen des Buches. Am 29. November machte Degouroff dem Zensurkomitee gegenüber folgende Einwendungen: Das Vorwort hätte nicht ohne Billigung der Universität gedruckt werden dürfen; außerdem enthielte es beleidigende Bemerkungen gegen den eigentlichen Verfasser des Buches Laumont (1718—94).

Übrigens sei das Buch 40 Jahre früher herausgegeben, und der Verfasser hätte demnach zu Napoleon keine Beziehungen haben können.

Die Hinzufügungen von seiten Sch.s seien meist für die Jugend durchaus ungeeignet, so sagt z. B. der frühere Verfasser „Rea Silvia Remum et Romulum uno partu edidit". Sch. fügt hinzu „complexu Martis", und weiterhin bemerkt er: „fabula conficta est Martem amplexu suo eam Romuli et Remi matrem efficisse". Ferner lautet eine Bemerkung Sch.s: „Acca Laurentia propter quaestum corporis a vicinis lupa appellata est unde ad nostram usque aetatem meretricum cellulae lupanaria vocantur."

Der frühere Verfasser erzählt in einigen Worten die Geschichte Lukrez : „Sextus Lucretiae vim intulit"; Sch. fügt hinzu: „Res autem ita contigit". In einer Erzählung des Titus Livius findet sich folgender Ausdruck: „Vestigia viri alieni collatine in lecto sunt tuo".

Weiterhin machte Degouroff auf einige undeutliche schwer zu erklärende Stellen aufmerksam und tadelte die unerlaubten Anspielungen auf Napoleon und Frankreich. Jedenfalls sei der Zweck der Herausgabe nicht erreicht. Schad habe das Buch des früheren Verfassers, welches nur fünf Druckbogen betrug, durch meist nutzlose Hinzufügungen auf 18 Druckbogen erweitert, ohne den Namen des Verfassers im Vorwort auch nur zu erwähnen. Die Widmung des Buches, das dem Unterrichtsministerium zugeeignet war, sei eigenmächtig und hätte nur nach eingeholter Genehmigung von seiten des Senats erfolgen dürfen.

Das Zensurkomitee erklärte diese Bemerkungen Degouroffs für zutreffend und gerecht und beschloß, die Angelegenheit dem Senat zu unterbreiten. Dieser sollte dann alle Bemerkungen Sch. selbst mitteilen.

Am 5. April 1816 wurde im Senat ein Schreiben des Ministers verlesen, welches ein Gutachten über „Institutiones...." verlangte. Dieses stellte fest, daß die „Institutiones juris naturae" zu breit und unklar, also als Lehrmittel für die russische Jugend nicht geeignet seien. Im Grunde seien sie nur eine breite Darstellung des Sch.schen Systems. Unpassend seien auch die Bemerkungen über politische Ereignisse und Persönlichkeiten. Der Autor folge in der Hauptsache der Schellingschen Lehre, deren Wert für die Jugend fraglich sei. Als Lehrbuch sei es jedenfalls unvorsichtig und unbescheiden, da es durchaus ungehörige Vorwürfe gegen die russischen

staatlichen und kirchlichen Einrichtungen enthalte. Von der Einführung als Lehrmittel sei daher abzuraten.

Degouroff nahm jetzt offen Partei gegen Sch.s Buch: „de viris...“ Degouroff hatte selbst die Absicht gehabt, dieses Buch zu bearbeiten, und war zudem gegen Sch. wegen dessen Angriffe auf die Franzosen aufs tiefste erbittert. Jedenfalls aber beweist das Schreiben des Ministers an den Kurator wegen der Begutachtung der „Institutiones...“, daß die Verdächtigung und die Anzeige von Charkow stammten.

Die geheimen Denunziationen waren im Gange, und Profesosr Bogalei entdeckte im Archiv des Unterrichtsministeriums zu Petersburg zwei Originalbriefe von Degouroff. Hier klagte er seinen Kollegen im Falle Grinewitsch und Kowalewsky an und bemängelt dessen Prüfungsmethode. Er kritisiert ferner die physikalischen Definitionen Sch.s, die für die russische Jugend nicht geeignet seien. Besonders verwerflich aber sei die These: „Finis absolutus omnis matrimonii non est procreatio sobolis, sed amor...“, das sei gegen Religion und Recht. Degouroff mußte nämlich genau, daß der Minister Graf Rasumowski ein Feind der Schellingschen Lehre war, deren er Sch. so gerne bezichtigt hätte.

Degouroff holte zu einem zweiten Schlage aus, der wirklich seinen Gegner vernichtete. Diese zweite Anklage gründete sich auf Sch.s von uns oben erwähnte Autobiographie und auf seine Schrift „Das Leben des unwürdigen Vaters Sinzerus“, jener Satire auf das Mönchtum, welche anonym erschienen war. Degouroff versorgte das Ministerium mit kompromittierenden Auszügen und sendet auch die Bücher ein. Er schleudert gegen Sch. die Anklage des Rationalismus, der sich gegen Kirche und Moral richte und Sch. das Recht abspreche, weiterhin als Lehrer zu wirken. Das führte die Entscheidung herbei. Degouroff hatte Einfluß auf den pietistischen Minister Fürst Golizin gewonnen. Dieser ordnete eine Untersuchung der Angelegenheit an, und das Schicksal Sch.s war bald entschieden, denn der Minister holte sich Aufschluß und bildete sein Urteil auf Grund des von Degouroff eingelieferten Materials. — Sch. hat das nie gewußt, selbst nicht geahnt: er hat vielmehr stets geglaubt, es handelte sich um seine Bücher: „De viris“ und „Institutiones“.

Zu der Schrift: „Leben und Schicksale des unwürdigen Vaters Sinzerus“ wurde im Auftrage Golizins anonym eine Rezension verfaßt, die sich in den Hauptpunkten folgendermaßen äußert: „Das

Buch enthält Angriffe auf die ewigen Wahrheiten des Christentums und sucht die göttliche Offenbarung als Absurdität darzutun. Es enthält einen Schmutz und Übertreibungen ohnegleichen, um angeblich Mißbräuche aufzudecken. — Die Vernunft ist der oberste Gerichtshof. Der Autor glaubt an die Unsterblichkeit der Seele und an Gott, den Schöpfer und Erhalter. Christus jedoch ist nur ein außergewöhnlicher Mensch, ein von Gott „gesandter Lehrer der Menschheit". Die Begriffe „Dreieinigkeit" und „Fleischwerdung" sind absurd; demnach enthält also das Buch eine empörende Lästerung der christlichen Dogmen. Wer dem alten Glauben anhängt ist entweder eine schwache Natur oder ein schlechter Betrüger. Die Lehre des Protestantismus ist für die, die etwas mehr Licht vertragen können. Werden alle Ketten des Aberglaubens und der Vorurteile abgeworfen, so herrscht die Vernunft, und dorthin werden schließlich Katholizismus und Protestantismus gelangen. Dann wird der große Tag anbrechen des Friedens und der Brüderlichkeit der Völker und Individuen. Der Katholizismus war notwendig im Barbarismus des Mittelalters; der Protestantismus aber leitet in die Regionen des wahren Lichtes, der Vernunft. Die Tätigkeit der Regierung aber, diesen Fortschritt aufzuhalten, ist verblendet und vergeblich. Die Gelehrten und Vernünftigen lassen sich kein Gesetz geben. Früher oder später werden alle knien vor der Vernunft, denn ewig nur hier findet die zweifelnde Seele Ruhe.

Weiterhin wird die reine Empfängnis der Jungfrau skandalisiert und die Mönche als verabscheuungswürdige, überflüssige Wesen gebrandmarkt.

Daß Sch. der Verfasser dieser Schrift ist, darüber kann kein Zweifel sein: denn in seiner Autobiographie (vgl. oben S. 430) gesteht er die Autorschaft dieses Buches offen ein. In jener Autobiographie findet sich derselbe Schmutz und dieselbe Übertreibung.

Wie der schon öfter erwähnte Professor Bogalei urteilt, hat die Rezension eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Gedankengange Degouroffs. Ein volles Recht jedoch, ihn als Verfasser des Gutachtens zu bezeichnen, besteht nach Bogaleis Meinung nicht. Was nun die Hauptsache war: der Minister bildete sich auf Grund dieser Rezension sein Urteil, seine vorgefaßte Meinung war bestärkt, Sch. galt ihm als ein Feind des Christentums.

Der frühere Minister Rasumowski hatte den Beschluß über das

Werk „Institutiones“ am 15. März 1816 mitgeteilt. Er enthielt für Sch. nichts nachteiliges und verbot nur den Gebrauch dieses Buches in den Schulen. Das Buch „de viris“ würde nach der Meinung Bogaleis dasselbe Schicksal gehabt haben.

Der neue Minister Golizin hatte sich mit der Angelegenheit weiter zu befassen und er führte die endgültige Entscheidung herbei. Aus eigener Initiative unterbreitete er die Angelegenheit dem Ministerkomitee unter Darlegung des Sachverhaltes, indem er Degouroffs Kritik und die Rezension fast wörtlich zitierte. Sch. sei ein Verführer der Jugend, da er die Monarchie, die Kirche und die Ehe bekämpfe. Um zu verhindern, daß Sch. weiteren Schaden anrichte, wurde eine Ermächtigung des Ministerrates erbeten. Am 3. November 1816 erkannte der Ministerrat in der Angelegenheit Sch. auf Amtsentsetzung, Ausweisung des Schuldigen und auf Vernichtung seiner beiden Bücher. Der Beschluß sei den Universitäten bekannt zu geben.

Nun lautete § 66 des Universitätsstatuts: bei Nachlässigkeit, Ungehorsam oder Vergehen kann der Senat auf Entfernung vom Amte erkennen, und zwar nach vorhergehender Untersuchung und bei zwei Drittel Stimmenmehrheit. Demnach hätte also das Ministerium ohne formelles Gericht eine Ausweisung Sch.s von Rechts wegen nicht verfügen dürfen.

Sch., der instinktiv die Katastrophe herannahen fühlte, der aber im Grunde nur auf Vermutungen angewiesen war, wendete sich in einem Schreiben vom 23. November 1816 an den Minister Golizin, um sich zu rechtfertigen. Sch. gibt sich als Pietist aus und überreicht die Übersetzung der Psalmen und eine Erklärung einiger Bücher des Alten und Neuen Testaments, Schriften, die den Kampf gegen die Entsittlichung dienen sollten, zum Trost und zur Stärkung für jedermann. Die ebenfalls beigefügte Übersetzung sei von einem gewissen Grinewitsch verfaßt, einem der besten und gelehrtesten Studenten, der alle Prüfungen bestanden, dem man aber das Diplom bisher vorenthalten habe, wie auch dem vielseitig gebildeten Kowalewsky. Sch. verteidigt wiederum seine beiden Kandidaten, indem er auf den schlechten Lateinunterricht der Gymnasien hinweist. Kein Professor der Universität schreibe Latein ohne grammatische Fehler und Barbarismen. Degouroff aber sei dieser Sprache am wenigsten kundig. Eine Verteidigung sei ihm unmöglich, da seine Meinung im

Senat nicht gehört werde. Seine Philosophie aber kämpfe um die Verbreitung des Glaubens, um Moral, Vaterlandsliebe und das allgemeine Wohl. Bis zum letzten Atemzuge werde er an seiner Überzeugung festhalten und trotz aller Verfolgung vor Gott gerecht erscheinen.

Irgendeinen Einfluß auf den Gang der Dinge konnte dieser Versuch der Rechtfertigung nicht ausüben, denn die Entscheidung war ja schon am 3. November gefallen. Am 8. Dezember 1816 wurde Sch. nach der Vorschrift des Polizeiministers sofort ausgewiesen und unter militärischer Eskorte an die Grenze transportiert. Am 13. Dezember wurde der Senat von dem Entschlusse des Ministerrates durch Golizin in Kenntnis gesetzt.

Damit war die Angelegenheit aber keineswegs erledigt. Sch.s Energie und sein Glaube an eine gerechte Sache ließen ihn immer wieder von neuem den Versuch machen, eine Entschädigung für den ihm zugefügten moralischen und materiellen Schaden zu erlangen, sei es auf direktem oder diplomatischem Wege. Zuerst suchte er die gesellschaftliche Meinung für sein Schicksal zu interessieren durch einen Artikel in der „Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung“ (März 1817 Nr. 58). Vom Gouverneur sei er innerhalb 24 Stunden aus der Stadt verwiesen und über Bjelostok an die Grenze gebracht worden. Familie, Haus und Hof habe er im Stich lassen müssen und eine Anklage sei ihm nicht mitgeteilt worden. Dieser Artikel wurde dem russischen Gesandten am preußischen Hofe mit einem Gesuch Sch.s an den Zaren überreicht. Der Gesandte berichtet nach St. Petersburg, daß der ausgewiesene Professor Sch. plus fertile qu'estimé durch Hufeland als außerordentlicher Professor nach Berlin gekommen sei. Dieser Sch. behaupte, die deutschen Gelehrten in Rußland seien verfolgt und den Franzosen geopfert. Er verlange eine Geldentschädigung und habe eine schriftliche Darstellung des Falles für den Kaiser überreicht, man solle ihm doch den Mund mit Geld stopfen.

Am 6. Mai 1817 schreibt der Generalkonsul von Hamburg von Struwe an den Minister: der „deutsche Beobachter“ in Hamburg habe einen Artikel aus Berlin über Sch. gebracht. Er selbst habe die sofortige Unterdrückung des Artikels verlangt, aber er könne nicht verhindern, daß der Artikel nicht sonst wo gedruckt würde; gleichzeitig fügt er einen Auszug aus dem Artikel bei.

Am 17. Mai 1817 rechtfertigte sich Golizin dem Minister des Äußern gegenüber wegen seines Vorgehens und wies im besonderen

auf die in Deutschland veröffentlichten Bücher Sch.s hin, als deutlichen Beweis seiner Immoralität und Irreligiosität. Gleichzeitig lanciert Golizin eine Erwiderung auf Nr. 58 der „Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung“: die Angelegenheit Sch. werde sehr streng durchgesehen, ohne Zweifel aber sei dessen Ziel, durch seine Lehrbücher schädliche Lehren zu verbreiten. Das könne das Ministerium nicht dulden, sein Schicksal habe er selbst verschuldet. — Man sieht, Sch. war es gelungen, die öffentliche Meinung zu beeinflussen, und nach Bogaleis Meinung war Golizin nicht abgeneigt, sein Schweigen durch eine Geldsumme zu erkaufen.

Sch. suchte am 4. Dezember 1818 durch eine ausführliche Rechtfertigungsschrift sich Genugtuung zu verschaffen und Degouroff zu vernichten: er schildert die gewaltsame Ausweisung, seine beträchtlichen Vermögensverluste und seine jetzige prekäre Lage. Er verantwortet sich wegen seiner Angriffe auf Napoleon, den größten Tyrannen, den Vernichter jeder menschlichen Würde. Er legt seine Überzeugung von der ethischen Bedeutung der Monogamie dar, verteidigt sich gegen den Vorwurf, er huldige Schellingschen Ideen und bekennt sich zu den Grundwahrheiten: Gott, Freiheit, Tugend, Unsterblichkeit. Degouroff, sein Verleumder, verstehe nicht einmal deutsch, er sei ein charakterloser Mensch, der während der Revolution als Buchhändler in Paris die Jugend zu demoralisieren suchte. Er (Sch.) habe sich bereits an die Weimarer Regierung gewandt, um seine Rechtfertigung durchzusetzen. Er verlange die Erstattung seines Vermögens in Charkow und die ihm rechtmäßig zustehende Pension, denn er habe bei der Übernahme von Lehraufträgen weit mehr als seine Pflicht getan.

Sch. hatte offenbar den Geist der Zeit noch nicht begriffen. Gewiß, er hatte im Anfang der Regierung Alexanders I. Beifall gefunden, aber jetzt hatten sich die Zeiten völlig geändert. Eine rücksichtslose Reaktion in der zivilisierten Welt, nach Napoleons Sturz hatte längst eingesetzt.

Die Jenaer Stadtverwaltung machte vergeblich den Versuch, die Einziehung des Vermögens in Charkow zu bewirken und die Weimarer Regierung vermittelte eine Entschädigung von 300 Goldstücken durch den Zaren, als dieser sich gelegentlich in Weimar aufhielt. Sch. war wiederum Professor in Jena, aber ohne Gehalt, und seine materielle

Lage, verschlimmert durch seine zerrütteten Familienverhältnisse, muß bedauernswert gewesen sein.

Einen letzten entschlossenen Versuch zu seiner Rehabilitation machte er durch seine ausführliche Bittschrift an den Zaren am 3. Februar 1826. Mit der ihm (Sch.) eigentümlichen Breite und Weitläufigkeit unternimmt er seine Rechtfertigung und fügt als Beweis seiner Gesinnung seine religiös-poetischen Übungen bei. Er dankt für die Überweisung der 300 Goldstücke, unterstreicht bei jeder Gelegenheit seine christlichen Anschauungen und sucht seinen früheren ausgesprochenen Rationalismus zu retouchieren. Den Gesamtverlust seines Vermögens schätzte er auf 52 000 Rubel. Der Verleumder Degouroff habe nur die Seiten seiner Bücher genannt, aber niemals den Text zitiert. Auf Grund von Zitaten aus seinen Büchern sucht Sch. die Ungeheuerlichkeit der Vorwürfe: er habe die Ehe und die Einrichtung des russischen Reiches angegriffen, nachzuweisen: auf jeden Fall verlangt er eine neue, gründlichere Untersuchung der Angelegenheit. Man klage ihn der Philosophie Schellings an. Der Ankläger Degouroff aber kenne weder die deutsche Sprache noch die deutsche Philosophie. Natur und Gott seien nicht identisch, er stehe auf dem Boden des Naturrechtes, welches göttlich und daher christlich sei. Das Evangelium sei höher als alle Philosophie, und das Kreuz Jesu sei das einzige Katheder der wahren Weisheit. Er gesteht auf Leibniz, den christlichen Philosophen, zurückgegriffen zu haben; gewiß habe er auch von Kant gelernt, aber dieser sei nicht im Besitze der Wahrheit.

In seinem Lehrbuche: „De viris illustribus urbis Romae" habe er die Schüler mit den römischen Sitten und Gebräuchen bekannt machen wollen; dabei habe er nur patriotische, sittliche und pädagogische Ziele verfolgt. Trotzdem erfolgte jene schwere Verurteilung, und das Buch wurde öffentlich im botanischen Garten verbrannt. Die Kaiserin habe ihm aber eine wertvolle Tabaksdose mit dem Bilde der Familie verehrt. In dem beigefügten Brief lobt sie ihn wegen seiner ausgezeichneten, für die Volksaufklärung so wichtigen Arbeiten. Seine ehrliche Absicht sei gewesen, die römischen Klassiker als die größten Lehrer der Keuschheit der Jugend nahe zu bringen. Dazu aber war gleichzeitig eine kurze Geschichte Roms und seiner Sitten und Gebräuche notwendig. Wenn er Hannibal und die Punier mit der Treulosigkeit Napoleons und des französischen Volkes

verglichen habe, so sei das nur aus pädagogischen Gründen geschehen.

Die Ausarbeitung der Dissertation seines Kandidaten „De libertate mentis" sei vorher von dem Senat gebilligt worden, weil dieses Thema für seine eigene Philosophie grundlegend war. In der Vorrede habe er vor dem französischen Skeptizismus (Bayle) gewarnt. Die Ansicht, daß der Mensch eine physisch-moralische Maschine sei, erreicht in „L'homme-machine" den Höhepunkt und damit die Spitze der Gewissenlosigkeit. Fast alle Franzosen sind von dieser Lehre angesteckt, und nur so sind die gewissenlosen Räubereien Frankreichs erklärlich. Er greife auf das Gewissen zurück und begründe mit Paulus die Tugend nicht durch einen Begriff, sondern durch den Glauben, denn der französische Materialismus führt auf die gefährlichsten Irrwege; aber auch der Kantische Empirismus wirkt zerrüttend auf den Glauben, weil er über die Erfahrung hinauszugehen verzichtet. Seine (Sch.s) Lebensaufgabe sei es gewesen, den christlichen Glauben und die christliche Dogmatik zu begründen und mit den natürlichen Wahrheiten zu versöhnen.

So solle man seine Werke und nur seine Werke prüfen, und seine Gegner werden vernichtet werden. Ihm sei durch die plötzliche Ausweisung die Rechtfertigung unmöglich geworden, aber er sei bereit, nach St. Petersburg zu kommen, um sich zu verantworten und seine rechtmäßigen Ansprüche geltend zu machen; dafür unterwerfe er sich jeder Strafe, die ein rechtmäßiges Verfahren ihm zusprechen sollte.

Wiederum wurde Sch. zurückgewiesen, und sieben Jahre lang schwieg er. Im Jahre 1827 bestieg Nikolaus I. den Thron. Jetzt wendet sich Schad in seinem Schreiben vom 27. Februar 1827 an den Minister des Unterrichtswesens mit dem Ersuchen, seine Angelegenheit von neuem zu prüfen. Wirklich wurde auch verfügt, alle Werke, Akten und Beschuldigungen genau durchzusehen, da in dem Schreiben Golizins an den Ministerrat die Anklagen ganz allgemein gehalten und nicht genügend begründet waren.

Im Jahre 1828 begab sich der Sohn Sch.s nach Petersburg mit einem Gesuch an den Zaren, der sich als Kronprinz schon für die Sache interessiert hatte. Der Minister des Unterrichtswesens holte die Meinung des Charkower Kurators ein, welcher die Lage des Vaters in Deutschland gesehen hatte und eine Entschädigung von 10 000

Rubel und eine Pension von 1000 Rubel befürwortete (Schr. vom 28. Februar 1828).

Diesem letzten Gesuch Sch.s wurde aber nicht stattgegeben, und so endeten alle seine Bemühungen, seine Rechte geltend zu machen, erfolglos. Im Jahre 1834 starb Schad.

e) Schluß.

Es ist das große Verdienst Professor Bogaleis, in der oben erwähnten Schrift*) eine endgültige Untersuchung des Falles Schad geliefert zu haben. Wenn sich auch in Schads „Lebensgeschichte" von 1828 mehr als reichliches biographisches Material findet, so konnte sich doch der Verfasser aus den angegebenen Gründen nie über das Urteil des Ministers klar werden. Indem ich also nur russische Quellen benutzte, war eine Beleuchtung des Falles von der entgegengesetzten Seite möglich.

Daß Schad in den Werken seiner Klosterperiode einem radikalen Rationalismus huldigte, darüber kann kein Zweifel sein. Gewiß hat er diesen Rationalismus immer mehr zu läutern versucht, aber gerade jene biographischen Werke haben — das konnte ihm selbst nie klar werden — seine plötzliche Katastrophe herbeigeführt. Jedenfalls hat sich Sch. nie eine Vorstellung davon machen können, mit welcher Macht nach dem Sturze Napoleons die europäische Reaktion einsetzte. Im Jahre 1817 wurde das Unterrichtsministerium in ein Ministerium der geistlichen Angelegenheiten und der Volksaufklärung verwandelt; ein gelehrtes Komitee war mit der Durchsicht der gefährlichen Bücher rationalistischer Färbung beschäftigt: das Naturrecht sollte von den Hochschulen verschwinden. Nicht bloß die Charkower Universität erfuhr derartige Eingriffe, auch die Kasaner Universität blieb u. a. davon nicht verschont. Es war ein großes System, welchem Sch. zum Opfer fiel; ein System, das in der „heiligen Alliance" ruhte. Kaum zehn Jahre nach Fichtes Tode waren vergangen, da wurde bekanntlich eine neue Herausgabe seiner „Reden an die deutsche Nation" verhindert, d. h. sie wurden öffentlich gebrandmarkt.

---

*) Bogalei, D. J., Die Entfernung des Professors J. B. Schad aus der Charkower Universität. Charkow 1899. (russisch.)

Die Untersuchung hatte, wie oben dargelegt wurde, ergeben, daß die Dissertationen der beiden Kandidaten Sch.s Plagiate waren, und besonders im Falle Grinewitsch war es dem Angeklagten nicht gelungen, sich zu rechtfertigen. Zwar galt Sch. für bestechlich, aber in diesem Falle konnte von niemandem ein derartiges Vergehen nachgewiesen werden, höchstens ruhte ein Verdacht auf ihm.

Auf Grund der in der Charkower Universitätsgeschichte niedergelegten Forschungen Prof. Bogaleis hatte Sch. bedeutende Charakterfehler, die durch seine zerrütteten Familienverhältnisse wohl noch verschlimmert wurden, aber ohne Zweifel war Sch. einer der bedeutendsten Professoren der Charkower Universität in jener Zeit. Von allen Seiten sah er sich schließlich von Feinden umgeben. Ganz gewiß hätte man bei einigem guten Willen die anstößigen Stellen in seinen Büchern streichen können, denn daß er in seinem Werke: „de viris....“ das Keuschheitsproblem erörtert hatte, war keineswegs so ungeheuerlich, da das Buch auch für Studenten bestimmt war.

Die schwere Strafe aber, die Sch. traf, nämlich Absetzung und Landesverweisung, war ohne vorhergehendes formelles Gericht gewiß ungerecht. Selbst die Fürsprache des Kurators, den er irrtümlicherweise stets für seinen Todfeind gehalten hatte, konnte eine Rehabilitation nicht bewirken.

Die Angelegenheit Sch. ist ohne Zweifel eines der interessantesten Ereignisse in der Geschichte der Charkower Universität. Sie zeigt, wie Sch. dasselbe Schicksal ereilte, das Fichte gewiß ereilt haben würde, hätte er noch gelebt; ein Schicksal, das sich nur an Fichtes hinterlassenen Schriften auswirken konnte.

Durch Sch.s Ausweisung erfolgte naturgemäß ein jäher Abbruch der Beziehungen der Fichteschen Schule zur Universität Charkow.

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

Prof. Dr. **Horten** in Bonn.

(Fortsetzung.)

Horten, D. M., Die philosophischen und theologischen Ansichten von Lahígi ca. 1670 nach seinem Werke: „Die aufgehenden Sterne der Offenbarung" einem Kommentare zur Dogmatik des Tusi (tagríd) 1273 †. Lahígi ist ein orthodoxer Theologe. Um so interessanter ist es, bei diesem den Einfluß der griechischen Philosophie und liberaler Lehren festzustellen. Es ist nun eine offenkundige Tatsache, daß er ganz und gar von griechischer Philosophie beherrscht ist und auch offen für dieselbe eintritt, obwohl er sich dadurch in eine oppositionelle Stellung zur altorthodoxen Theologie, d. h. zu den Traditionen seiner eigenen Schule setzt. Das Eindringen und Obsiegen des griechischen Geistes in die islamische Theologie ist also noch bei diesem späteren Vertreter derselben zu beobachten. Seit Avicenna ist dieses das allgemeine Entwicklungsgesetz islamischen Geisteslebens, das man in seinen Phasen in den verschiedenen Jahrhunderten feststellen kann. Die Nachrichten, die Lahígi selbst in seinem Werke gibt, erlauben es, sogar bei den großen Gegnern Avicennas, Rázi und Taftazáni dieses selbe Gesetz wirken zu sehen. Sie bekämpfen Avicenna nur in einzelnen seiner Thesen, bewegen sich dabei aber durchaus im Banne griechischer Gedanken. Noch viel deutlicher tritt dieses Entwicklungsgesetz bei den Avicenna freundlich gesinnten Theologen auf. Die interessante Tatsache ist vor allem zu konstatieren, daß der „Heide" Avicenna von orthodoxen Theologen des Islam gegen die Angriffe anderer Theologen verteidigt wird. Eine der auffälligsten Beispiele für jenes Gesetz ist schließlich Lahígi, der eine strenge Orthodoxie vertritt, dabei sich aber so sehr den Gedanken Avicennas nähert, daß man einen unmittelbaren Schüler dieses Meisters zu hören glaubt. Seine Lehren über die Wissenschaft, das Sein und dessen Modi, die Ursachen, das Wesen der Naturdinge (Hyle und Form), die Gesetzmäßigkeit im Naturgeschehen, das Wirken Gottes, den Nus usw. sind durchaus in griechischem Geiste gehalten[1]).

---

[1]) Das Werk Schahristanis: „Die Bekämpfung der griechischen Philosophen" (musàraat alf.) findet sich hier S. 31 und auch bei Schirázi unter dem Titel: Der „Totschläger der griech. Philos." (musári'alf. bei i. Hall. almusàraàt). — vgl. ferner: Kantstudien XVII 483.

Horten, Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rázi 1209 † und ihre Kritik durch Tusi 1273 nach Originalquellen übersetzt und erläutert mit einem Anhang: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen, Leipzig 1912.

Mit dieser Veröffentlichung werden der vergleichenden Religionswissenschaft Dokumente vorgelegt, die im Mittelalter des Islam für lange Zeit und breite Kreise die Theologie ausmachten. Sie wurden wegen ihrer klaren und kurzen Form als Kompendium der philosophisch orientierten Theologie benutzt. Aus ihnen ersieht man, welche Probleme für die höher gebildeten Muslime im Zentrum des Interesses standen und wie sie behandelt wurden. Die Stellung und Behandlung der Probleme ist eine durchaus philosophische. Nach Avicenna und Gazali sind alle maßgebenden Theologen im Islam in der griechischen Philosophie ausgebildet oder wenigstens über sie genügend orientiert. Sie kennen ihren Altmeister Avicenna von Grund auf und wenn sie auch in einzelnen Fragen gegen ihn Stellung nehmen — dieses beweist ihre geistige Selbständigkeit — bewegen sie sich doch durchaus in den Bahnen des philosophischen Denkens. Mit Rázi ist der Punkt der Entwicklung gegeben, in dem die große Masse der gebildeten Muslime sich mit der griechischen Philosophie zu befassen anfängt, zuerst aber noch mit einigem Zagen und manchen Polemiken gegen das „Heidnische" in Avicenna zu Werke geht, um in der weiteren Entwicklung (z. B. Igi und Gurgani) sich dem philosophischen Denken unbefangener zu öffnen.

Die Kritik Tusis zeigt deutlich, daß das Verständnis der griechischen Philosophie in theologischen Kreisen im XIII. Jahrhundert im Fortschreiten begriffen ist. Rázi ist vielfach ganz unsicher. So versagt er in der Erklärung des Wissens Gottes (S. 57), schwankt selbst in seinen Begriffen (z. B. der Definition des Wissens S. 57 Z. 4 unt. u. Anm.), unsicher in seiner Beweisführung und mehr auf das Logisch-Formale sehend (S. 58, 6 unt. u. passim), während Tusi die Gedanken sachlich klarer und tiefer faßt (S. 63, 9f., wo Rázi einen Fehlschluß in aliud genus, ex ordine logico in ordinem realem macht, 59, 5 unt.: Das Prinzipielle betonend: 58, 10 unt. usw.). Allerdings begeht auch Tusi ein Versehen, indem er die Möglichkeit eines Instrumentes der Schöpfung damit widerlegt, daß er die Frage nahezu zu einer Wortfrage macht (S. 35 A. 1), was sie in der Tat nicht ist. Die Korrekturen, die Tusi (passim) an den Äußerungen Rázis über die griechischen Philosophen vornimmt, sind gerade für das Besserwerden des Verständnisses der griechischen Gedankenwelt beachtenswert. Das auch für das Verständnis der älteren Theologie ein Gewinn erzielt wird, zeigt die Behandlung der Modustheorie des abu Háschim, die deutlich ein Inhaerens und das Inhaerenzverhältnis unterscheidet (S. 63, 2f. u. ib. Z. 28, ferner 72 Mitte), ersteres sogar als etwas der Gottheit nicht „Anhaftendes" bezeichnet. Jene uns fremde Gedankenwelt (im Grunde die Lehre der Vaischesika von der Inhaerenz) wird dadurch in wünschenswerter Weise beleuchtet. An der Oberfläche haften ferner die Beweise Rázis, daß das formelle Objekt des Sehens das Sein ist (70). Vielleicht könne das des Hörens einen gleichweiten Umfang haben. Die Hörbarkeit des innergöttlichen Wortes und visio beatifica soll damit als annehmbar erwiesen werden. Die

Kritik Tusis nimmt sich dagegen sehr kühl und nüchtern aus. Ähnliche Oberflächlichkeiten begeht Rázi 75—76 (duo agentia in unum obiectum), 76 Mitte, 77 unt. (die Konsequenzen der Handlung), 81 (naive Antwort auf die bekannte Schwierigkeit gegen die freie Handlung betr. den sensus compositus und divisur) usw. Aus dem vorliegenden Werke läßt sich also derjenige Geist charakterisieren, der den Kampf gegen mehrere Thesen Avicennas unternommen hat. Die Verteidiger der griechischen Philosophie haben sich von nun an gegen Rázi zu wenden und seine Aufstellungen zu erschüttern. Wie leicht ihnen dieses gelingt und wie sicher und überlegen sie sich ihrer Sache fühlen, zeigt Tusi. Noch schärfere Kritik üben spätere Theologen z. B. Kuschgi, Schirazi (1640 †), Lahígi usw. Im ganzen kann man sagen: Es ist der islamischen spekulativen Theologie und Philosophie nicht schwer gefallen, die Bedenken Rázis abzuwehren und dem griechischen Geistesleben die Bahnen, auf denen es in den Islam eindrang, offen zu halten.

Die Übersetzung des Kompendium (muhassal) Rázis (vgl. die Rezension: Archiv XX. Bd. 1907 S. 411f.), dieses Merksteins der islamischen Philosophie, ist nunmehr beendet. Die allgemein philosophischen Teile sind in dem Werke wiedergegeben: Horten: Die philosophischen Ansichten von Rázi und Tusi (Bonn 1910), die Aufsührungen über die Modustheorie in ZDMG. Bd. 63 S. 303 bis 324. Danach waren noch die theologischen Teile zu geben (von S. 106 des arab. Teiles), die hier also vorliegen. Sie bilden ein größeres Ganze mit meinen übrigen Veröffentlichungen über islamische Theologie („Die philosophischen Probleme", „Rázi und Tusi", „Abu Raschíd" und „Die philosophischen Systeme"), die Bausteine zu einer allseitigen Darstellung der philosophischen Ideenbildungen der ersten Zeit des Islam sein wollen. Die philosophische Beurteilung der einzelnen Lehren und die Wertung der Gedanken Rázis im Vergleiche zu Tusi und anderen vom logischen und ideologischen Standpunkte ist eine Aufgabe, die erst nach eingehenden Vergleichen mit früheren und späteren Systemen in historischem Sinne erledigt werden kann.

Der Anhang bringt eine Zusammenstellung philosophischer Termini im Arabischen. Er zerfällt in zwei Teile, das eigentliche Lexicon und die Terminologie der „Thesen" Avicennas, die mit den „Definitionen" Gurganis und den Ausdrücken der „Erlösung der Seele" (eines Werkes Avicennas) als besondere Einheit zusammengefaßt wurden. Die Berechtigung zu dieser Gruppierung hat Forget in seiner Ausgabe der „Thesen" bereits ausgesprochen. Avicenna ist in denselben bestrebt, den Anfänger in die Philosophie einzuführen und besonders die Terminologie zu fixieren. In der historischen Entwicklung sind sie in der Tat auch zu einem Maßstabe der philosophischen Ausdrucksweisen geworden. Eine verwandte Tendenz verfolgen Gurgani und Arabi in ihren Lexicis. Es ist daher berechtigt, diese als die Grundlagen der philosophischen Terminologie gesondert für sich zu betrachten.

Es ist eine anerkannte Tatsache, daß die gesamte höhere Geisteskultur des Islam von philosophischen Voraussetzungen durchdrungen und getragen wird. Wollen wir uns daher dieses eigenartige Geistesleben in der Weise vergegenwärtigen, in der es einst wirklich war, und wollen wir es so nachdenken, wie es gedacht wurde, dann können wir die ihm zugrunde liegenden philo-

sophischen Gedanken nicht außeracht lassen. Der Einfluß der Philosophie erstreckt sich im Islam nicht nur auf die Theologie, die Koranexegese und Traditionswissenschaft, sondern auch auf die Geschichte (ibn Haldán), die Naturwissenschaften (besonders in Einleitungen und allgemeinen Erörterungen), die Medizin (z. B. die „Allgemeinbegriffe der „Medizin", ein Werk Avicennas), die Mystik, Ethik und sogar die Poesie, insofern sie das eine oder andere dieser Gebiete (z. B. die Mystik) berührt. Daher ist es im Interesse der Erschließung der islamischen Geisteskultur berechtigt, die philosophischen Termini, deren Klarstellung mit besonderen Schwierigkeiten verbunden ist, eingehend zu behandeln.

Nicholson, Reynold A., The Kashf al-Mahjúb by 'Alí b. 'Uthmán al Jullábí al Hujwírí in: E. J. W. Gibb Memorial Series. vol. XVII, 1911. S. XXIV + 443, gr. 8°.

In dem vorliegenden stattlichen Bande erschließt Nicholson, der Meister in der Kenntnis der islamischen Mystik, weiteren Kreisen den ältesten mystischen Text der persischen Literatur. Der übersetzte Text: „Die Enthüllung des Verschleierten" ist ein späteres Werk des Gaznawi (ca. 1073 †). Er gibt eine historische und dogmatische Darstellung der Mystik im Islam. Diese eigenartige Form der Erlebnis- und Gefühlsreligion ist sowohl in ihrem Asketismus als auch ihrer pantheistischen Spekulation (die die Welt als Phänomen auffaßt und Gott als das eigentliche Sein, der Realgrund der Phänomene) ein indischer Einfluß, der sich in koranische Formeln zu kleiden sucht. Im Islam selbst hat er jedoch eigenartige Umgestaltungen erfahren, wie die Lehren der einzelnen Meister, die Gaznawi aufzählt, zeigen. Jeder schildert in seiner Weise das ihm eigene religiöse Erlebnis und gelangt dabei vielfach zu besonderen dogmatischen und ethischen Aufstellungen. Trotz der harmonisierenden und apologetischen Tendenz des Gaznawi leuchtet deutlich durch, daß in der mystischen Strömung zwei Richtungen geltend waren, eine extreme — die ausgesprochen pantheistische — und eine gemäßigte, die die pantheistischen Ideen als heterodox ablehnte. Letzterer gehört Gaznawi an. Nach ihm ist die Substanz des menschlichen Ich unvergänglich. Sie wird also auch im Nirwana nicht von Gott absorbiert. Die menschlichen Eigenschaften fallen jedoch bei dem Versinken in die Gottheit der Vernichtung anheim. Durch die Lehre von diesem gemäßigten Nirwana sucht Gaznawi buddhistisches und islamisches Gedankengut zu harmonisieren. — Der Mensch besteht nach Gaznawi aus vier Teilen: dem Geiste (sirr), dem Pneuma, der sensitiven Seele und dem Leibe (S. 309; S. 199 werden nur drei aufgezählt). Diese bilden konzentrische „Sphären", deren innerster Kern der Geist und deren äußerste Schale der Leib ist. Die Ewigkeit des Lebensgeistes, eine weitverbreitete Lehre (S. 266) wird von Gaznawi entschieden abgewiesen. Er ist sehr bestrebt seine Orthodoxie hervorzuheben, besonders auch durch seine Polemik gegen die liberalen Theologen.

Die Zusammenstellung mystischer Termini S. 367ff. ist als Ergänzung der bekannten mystischen Lexika von Arabi 1240 †, Káschi (Abdarrazzák) 1330 † und Gurgáni 1413 † sehr dankenswert. Sie zeigt, wie mystische Aus-

drücke durch Schultradition zu sehr abliegenden Bedeutungen gelangen können. Von der philologischen Kritik darf also dagegen kein Bedenken erhoben werden, daß man diese Termini „freier" übersetzt, ohne sich an die Grundbedeutung zu enge anzuschließen; denn diese „freiere" Übersetzung gibt den Gedanken wieder, den der Autor ausdrücken will, während ein Festhalten an der Grundbedeutung einen anderen Gedanken wiedergeben würde, also eine geradezu fehlerhafte Übersetzung bedeutete. Tauhid = unification (385,5 unt.) bezeichnet z. B. vielfach schlechthin Gott (Bekenntnis und Preis der Einheit Gottes) und sogar den Gedanken, daß Gott die Universalursache des Weltalls ist. Der eigenartigen Biegsamkeit der arabisch-persischen Termini ist Nicholson in der Weise trefflich gerecht geworden, daß er in kritischen Fällen eine entsprechend freie Wiedergabe findet[1]). Die Haschwíja, über deren Lehren ich in dem Buche: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie 1910 mehrere Berichte beibringen konnte (vgl. auch Zeitschr. f. Assyr. 1911 Bd. XXVI S. 196) treten bei Gaznawi als Anthropomorphisten

[1]) Statt Sulami (Azdi 1021 †) ist nunmehr mit Mart. Hartmann Or. L. Ztg. 1912 Sp. 128 Sullami, der Begründer der Lehre von der mystischen Stufenleiter, Klimax zu lesen: Die Termini sind durchgängig diejenigen der Philosophen: hudút („origination" S. 280): zeitliches Entstehen, muhdat (phänomenal; 270): zeitlich entstanden, tasdík (verification; 286): Fürwahrhalten, „Glauben", sirr (heart; 309 u. oft): reiner Geist, der abstrakt denkt und Gott erschauen kann, kaifíjat (nature; 308): Eigenschaft im Gegensatz zur Substanz, aijárán (hidden spiritualist; 100): Mystiker die jegliche Kultur verspotten (und vielleicht ganz unbekleidet umhergehen vgl. 'ar — nach indischem Vorbilde), gama 'a bain aššari 'ah wal hakikah (he combined the Law and the Truth; 139): er betätigte sich gleichzeitig in der praktisch-ethischen wie auch der theoretisch-kontemplativen Seite der Religion, 'ain (the true idea; 149 unt.): die konkrete Wirklichkeit („das Individuum"), baká (subsistance; 185), vielfach: „unvergängliche Dauer", S. 204: the qualities of a horse are altered by „mortification", doch wohl „Dressur" (wenn auch der arabische Terminus für beide derselbe ist), mugassam (incarnate: 224): mit einem Körper ausgestattet (auch ohne Inkarnation), intikál (transmigration; 236): räumliche Bewegung (die für ein unkörperliches Wesen wie Gott undenkbar ist (und tagzia = Zusammensetzung aus Teilen), huwíja (the Absolute; 238): die Individualität (die absolut besteht, also Gott — mit pantheistischen Grundgedanken!), máhall i hawadit (locus of phenomena; 244): Substrat zeitlich entstehender Akzidenzien (das der Veränderung unterworfen ist), ta'til (denial of the Creator; 257, 1) vielleicht besser: Thesis, daß Gott keine Einwirkung auf die Welt ausübt (Wurzelbedeutung: müßig, tatenlos sein), die Bahshami sekt (295) sind die Anhänger des abu Háschim 933 †, der mehrmals genannte Sulami ist unter dem Namen Azdi 1021 † bekannt. Die Verzeichnisse f. 421 ff. sind sorgfältig gearbeitet (Bangári fehlt). Eine chronologische Zusammenstellung der genannten Mystiker würde den geschichtlichen Überblick erleichtert haben.

auf, was mit ihrer anderweitig bekannten intellektuellen Rückständigkeit übereinstimmt.

Folgende sind die Themata der Mystik, die Gaznawi von dem Standpunkte einer durchaus idealistischen und durchgeistigten Lebensauffassung aus behandelt: Gotteserkenntnis, Wert der Armut, mystische Reinheit, das Mönchsgewand (Bettlergewand, ein Symbol der Weltentsagung), das Streben, von den Menschen verachtet und getadelt zu werden, Glaube, Reue, Geselligkeitstugenden, kurz: Regeln für jede Betätigung des Lebens. Möge dieses Werk zum Verständnisse islamischer Gedankenwelt beitragen.

Nicholson, A. R., The Tarjumán al-Ashwáq, a collection of mystical odes by Muhyi'ddín ibn al-Arabí; London Royal Asiatic Society 1911; VII + 155 S. 8°.

Arabi 1240 † gilt als der bedeutendste Mystiker im Islam. Seine Gedankenführung und Weltanschauung kennen zu lernen ist daher ein lebhafter Wunsch mancher Forscher. In seinen hier vorliegenden Gedichten scheinen seinen philosophischen Lehren nur stellenweise durch, und ohne den beigegebenen Kommentar, den Arabi selbst zu seinen mystischen Liebesgedichten verfaßte, wären deren tiefere Gedanken wohl unerkennbar geblieben. Arabi ist ein pantheistischer Mystiker. Die Welt ist die Summe der Differenzierungen der göttlichen Substanz, d. h. „der Namen Gottes". Das Glück des Menschen besteht in dem Aufgehen in der Gottheit, dem Nirwana. Das Weltall stellt sich in drei Stufen dar, dem Weltintellekte, der niederen, sublunarischen und der zwischen beiden liegenden mittleren Welt. Diese vermittelt die Einwirkungen von der Geisteswelt zur niederen Welt und ist mit der Natur des sensitiven Prinzipes ausgestattet zu denken. Der Lebenskampf besteht in einem Streben nach dem Geistigen, den Visionen des Göttlichen in der jenseitigen, unmateriellen Welt. Alle Religionen sind gleichwertig. In der Religion der Liebe werden alle zu einer höheren Einheit und zu wahrhaft edler Toleranz zusammengefaßt. Jede Religion ist eine berechtigte Offenbarungsform der einen großen Weltreligion. — Indische und neuplatonische Lehren durchdringen sich hier zu einer schönen Harmonie.

Mit diesem Mystizismus berührt sich in manchen Punkten die Philosophie der Babí-Behái-Sekte. Sie gibt dem Neuplatonismus mehr Spielraum und macht gegen den extremen Pantheismus Front. Die Literatur über diese moderne Erweckungsbewegung im Islam und ihre Geschichte findet man übersichtlich zusammengestellt und mit Verständnis erläutert von Römer, Dr. Hermann: Die Bábí-Behái. Potsdam 1912. Drei dieser Gedichte des Arabi wurden in deutscher Übertragung mit Kommentar und orientierender Einleitung besonders herausgegeben: Horten: Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi. Bonn 1912. S. 18. Die Einleitung bespricht die drei Hauptzweige der islamischen Mystik (den christlichen, griechisch-persischen und indischen), die Weltanschauung Arabis und das Wesen der mystischen Intuition, der mit der Seinslehre der Philosophen (Kontingenzbeweis) verglichen wird. Vgl. Theol. Litrtzig. 1912 Sp. 450.

Ikbal, Shaikh Muhammad, The Development of Metaphysics in Persia: a contribution to the history of muslim Philosophy; London 1908. XII + 195 S.

Der Verfasser bemerkt in der Einleitung, die Perser seien nur für eine oberflächliche Betrachtung der Dinge geeignet. Glücklicherweise trifft diese Behauptung in ihrer naiven Allgemeinheit nicht zu, leider bewahrheitet sie sich aber bei dem Verfasser selbst. Sein Buch ist von der Psychologie eines 18—20jährigen Knaben aus geschrieben. In den Kreis der persischen Philosophie sind hineingezogen die Lehre des Zaroaster, der Manichaeismus, die islamisch-theologischen Streitigkeiten, das Ismaëlitentum usw. also alles was Weltanschauung bedeutet und zwar mit großem Rechte. Dabei laufen allerdings die allerschwersten Mißverständnisse unter, die aufzuzählen überflüssig ist, da das Buch keinen Anspruch darauf erheben kann, wissenschaftlich ernst genommen zu werden. Da der Verfasser manche noch unbekannte Quellen heranzieht, bringt er einiges Neue, das aber jedesmal nachzuprüfen sein wird. Psychologisch ist dieser Essay in gewissem Sinne interessant. Er zeigt, wie die Psychologie eines Orientalen, die scheinbar eine „moderne Bildung" erlangt hat, in wissenschaftlichen Fragen reagiert.

Die Mystik nimmt in der Darstellung einen sehr großen Raum ein, ein Beweis für die Wichtigkeit, die ihm von persischer Seite beigelegt wird. Die europäischen Darstellungen von der Gesamtkultur des Islam müssen diesen Tatsachen Rechnung tragen. In der Erklärung dieses die orientalische Kultur so tief ergreifenden Phaenomens der Mystik unterscheidet Ikbal das tiefer liegende Wesen von den äußeren Erscheinungs- und Darstellungsformen. Die europäische Wissenschaft habe nur auf das Äußere geachtet, wenn sie vermeint, mit dem Hinweisen auf Neuplatonismus, indische oder altarabische Gedanken das innere Wesen der persischen Mystik begreifen zu können. Dieses ist vielmehr in den psychologischen, politischen und sozialen Verhältnissen der Zeit zu suchen, die zur Weltflucht, Askese und Versenkung in Gott (dem Wesen der Mystik) hintreiben mußten. Dieselben Gesichtspunkte werden auch von Prof. Mart. Hartmann (Berlin) zur Erklärung der islamischen Kultur mit Glück und guten Gründen betont. Ob dieser im Zeitcharakter liegende Hang zur Weltflucht und Flucht ins Jenseits nun neuplatonische oder indische Gewandung anlegt, ist für sein Wesen durchaus gleichgültig. Der Nachweis dieser äußeren Einflüsse erklärt also fast nichts und wendet die Aufmerksamkeit auf Nebensächliches. Sicher ist an dieser beachtenswerten Auffassungsweise, daß ein so tiefliegendes und delikates Problem wie das religiöse Leben der mystisch Denkenden und Empfindenden nicht als hineingetragene äußere Kultureinflüsse restlos verstanden werden kann. — Sehr im Recht ist Ikbal auch, wenn er der Ansicht entgegentritt, daß mit Avicenna und Gazali die islamische Philosophie zu Ende gegangen sei. Es ist leicht verständlich, daß ihm, dem Orientalen, der mit der orientalischen Gedankenwelt in engerem Kontakt steht, wie ein Europäer, die genannte Ansicht als etwas Ungeheuerliches erscheint. Fällt doch die philosophische Bewegung in ihren breiten Strömen erst in die Zeit nach Gazali. — Würde der Verfasser sich möglichste Beschränkung in allgemeinen Beurteilungen und

Überblicken auferlegen und seine Tätigkeit auf die Herausgabe einzelner Quellen konzentrieren, dann könnte er der Wissenschaft sicher noch manche Dienste leisten. (Ein anderes Urteil s. unten sub No. 125.)

Von islamischer Philosophie ist in einer Studie von Dr. S. Horovitz: Die Psychologie des Aristotelikers ibn Daud (Breslau 1912, Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars für das Jahr 1911) viel die Rede. Die Denkweise dieser jüdischen Philosophen ist durchaus identisch mit der Avicennas. Die Ausführungen des Verfassers geben ein klares Bild der psychologischen Lehren des i. D. Von einzelnen Ungenauigkeiten abgesehen bedeutet diese Arbeit einen dankenswerten Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, die eine für Christentum, Judentum und Islam in den Grundzügen gemeinsame Gedankenwelt darstellt, in der dem Islam zweifellos der Vorrang zukommt[1]).

Sauter, Constantin: Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik. Freiburg, Herder, 1912. S. 114.

Die islamische Philosophie stellt der geschichtlichen Forschung die Aufgabe, ihren Werdegang aus der griechischen und ihren Übergang zu der lateinischen-mittelalterlichen Philosophie aufzuklären. Zu dem letzten Teile dieser Aufgabe will S. einen Beitrag liefern, indem er zu seiner Schilderung Avicennas sich ausschließlich auf die den Scholastikern bekannten, lateinischen Übersetzungen stützt unter Nichtbeachtung der modernen Übersetzung (Horten: Die Metaphysik Avicennas; Halle 1907) und anderer orientalistischer Arbeiten. Die bedenklichen Konsequenzen dieser Arbeitsmethode zeigen sich jedoch fast nur in den einleitenden Kapiteln (auf fast jeder Seite mußte ich Fehler notieren), während die philosophischen Ausführungen des zweiten Teiles, also das Wesentliche, sehr zutreffend sind. Dadurch ist der Beweis geliefert, daß auch Nichtorientalisten bis zu einem gewissen Grade an der Lösung der genannten großen Aufgabe mitzuarbeiten berechtigt sind. Die wichtigsten philosophischen Lehren sind ja auch in den lateinischen Übersetzungen erkennbar und können daher auf Grund dieser geschichtlich (Trennung des aristotelischen Kernes von den späteren Weiterbildungen) behandelt werden. Es muß jedoch betont werden, daß das Bild des lateinischen Avicenna in manchen Zügen von dem des arabischen verschieden ist. Es hat den Anschein, daß Avicenna in seiner lateinischen Gestalt kein gläubiger Muslim war und die Lehre von der doppelten Wahrheit gelehrt habe[2]). Nichts

[1]) Die Lehren des i. Daud erinnern sogar in ihrem Wortlaute stark an Farabi und Avicenna. Neues ist bei i. D. nicht zu verzeichnen. Viele polemische Bemerkungen des Verfassers hätten fortbleiben müssen. An diesem Orte ist ferner zu nennen: Horovitz, Dr. S., Die Stellung des Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. Ein Vortrag. 18 S. 1911. In: Schriften, herausg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums.

[2]) Dabei geht es nicht ohne Widersprüche ab. S. 111 erkennt S. auf Grund unzweideutiger Texte an, daß (Muhammad) der Prophet eine übernatürliche, alles menschliche Maß nicht nur graduell, sondern wesentlich überschreitende

liegt dem arabischen Avicenna ferner als dieses. — Gott erscheint unserem Philosophen (S. 89, 15) nicht nur als der erste Beweger — bei Averroes tritt dieser Gedanke in den Vordergrund —, sondern als der Verleiher des Seins (almûgid). Auch Averroes hat in seiner lateinischen Gestalt das Schicksal erlebt, zum Freidenker gestempelt zu werden, obwohl gerade er mit besonderer Ängstlichkeit an der Orthodoxie des Islam hängt. Daß Gott die materiellen Individua nach ihrer ganzen individuellen Wirklichkeit erkennt, lehren beide sehr deutlich. In einem Punkte scheint mir das frühe Mittelalter eine bessere Kenntnis als das spätere zu haben. Wie bereits de Boer 1894 gefunden hat (Die Widersprüche der Philosophie S. 63, 101—103), ist Averroes Pantheist oder hat wenigstens solche Tendenzen. In der Zusammenstellung des Averroismus mit den pantheistischen Lehren eines Amalrich und David in der Verurteilung von 1215 (S. 23—25) könnte eine richtige Tradition hierüber liegen.

Den wenigen Orientalisten kann man es nicht sehr zum Vorwurfe machen, daß sie die philosophische Literatur etwas außer acht gelassen haben. Wohl aber kann man es den sehr zahlreichen Gelehrten, die sich mit der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie befassen, verargen, daß sie die lateinischen Übersetzungen der islamischen Philosophen bisher noch nicht in textkritischer Weise ediert haben. Wenn dadurch auch für die Textkritik des arabischen Originals nichts besonderes Wertvolles erzielt werden sollte, so würde dadurch doch der Einfluß der Muslime auf das Abendland verständlicher werden. Zugleich müßten die Zitate aus den muslimischen Philosophen bei den Scholastikern gesammelt und untersucht und vor allem der Einfluß jener auf die Lehren der christlichen Philosophen klargestellt werden.

Als Ganzes ist die Arbeit Sauters sehr zu begrüßen. Sie bedeutet eine Einführung in die scholastisch-muslimischen Beziehungen im Mittelalter. Die leider sehr zahlreichen Fehler sind dem gegenüber zu entschuldigen. Sie betreffen meistens nur solche Punkte, die sich auf orientalistische Fragen und den originalen, arabischen Avicenna beziehen. Zu dessen Verständnis ist die Kenntnis der islamischen Umwelt erforderlich, die zur Zeit Avicennas eine ganz erstaunliche, an moderne Verhältnisse erinnernde Höhe erreicht hatte, was aus der Biographie Guzgânis und seiner Einleitung zur „Genesung der Seele" hervorgeht. (Vgl. meine Rezensionen desselben Werkes in ZDMG. 66, 175ff. Theol. Litztg. 1913 No, 6 Sp. 173. Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kritik Bd. 152.)

Erkenntnis besessen habe. Dann muß dieser göttlichen Erleuchtung die Philosophie untergeordnet sein, was Avicenna in der Tat lehrt und zwar gerade an der Stelle, wo S. nach dem Lateinischen einen Rationalismus bei Avicenna sieht (S. 107f. Horten: Metaphys. Avic. 633). Als etwas „Überwundenes" (S. 7, 8) erscheint ihm also der Islam nicht. Wenn man die jenseitige Vergeltung als eine geistige auffaßt, ist man ebensowenig ein Verteidiger der doppelten Wahrheit (108, 23), als wenn man den koranischen Ausdrücken von „Augen Gottes" usw. einen übertragenen Sinn unterlegt.

Bauer, Dr. Hans: Die Dogmatik al-Ghazálís nach dem zweiten Buche seines Hauptwerkes; Halle a. S. 1912; 77 S. 8°.

Zur Lösung der kulturhistorischen Aufgaben, die der Islam stellt, sind neben der philologischen Schulung die speziellsten Fachkenntnisse der einzelnen Kulturgebiete erforderlich. Die Geisterwelt des Gazali 1111 † vereinigt Theologie, Mystik und Philosophie. Eine ausgezeichnete Vorschule für das Verständnis seiner Gedankengänge ist die christliche Scholastik, die der Verfasser der vorliegenden trefflichen Arbeit schulmäßig kennen gelernt hat. Daher ist er in der Lage, die schwierigen Originaltexte zu verstehen und adäquat wiederzugeben. Er bietet in der genannten Arbeit weiteren Kreisen eine treffliche Übersetzung eines wichtigen Abschnittes aus dem Hauptwerke Gazalis: „Die Neubelebung der Religionswissenschaften" dar, die er mit erläuternden Anmerkungen ausstattet. Die Stellung G.s zu den Philosophen und liberalen Theologen tritt dadurch deutlich hervor und damit zugleich auch seine Lebensaufgabe, eine umfassende Darstellung der herrschenden mystischen und religiösen Ideale des Islam zu geben. Da Gazali, der bekannte Gegner Avicennas und Farabis, auch heute noch im islamischen Oriente maßgebend ist, besitzt diese Arbeit sogar ein aktuelles Interesse. Vgl. meine Bespr. ZDMG. 1913; 67, 563—65, wo gezeigt wird, das Gh. nicht so sehr Philosoph, sondern mehr Mystiker ist. Den Sinn wichtiger philosophischer Probleme übersieht er vollständig in der Formulierung seiner Gegner, der liberalen Theologen.

Taeschner, Franz: Die Psychologie Qazwínis. (Kieler Dissertation.) Tübingen 1912. 67 S.

Kazwini 1283† ist der Plinius des islamischen Orients. In seiner Kosmographie gewährt er uns einen umfassenden Einblick in die Geisteskultur seiner Zeit. Durch die Arbeiten von Prof. G. Jacob, H. Ethé, Ruska und Ansbacher wurden wichtige Teile dieses Werkes, das den Titel trägt: „Die Wunder der Geschöpfe und die Denkmäler (‚Spuren' d. h. Wirkungen der menschlichen Tätigkeit) der Länder" allgemein zugänglich gemacht. Taeschner verfolgt diese Aufgabe weiter, indem er in präziser und klarer Weise die psychologischen Abschnitte übersetzt und erläutert. Die Lehre von den Seelenkräften (vgl. auch H. Ethé: Morgenländische Studien, S. 125ff.: „Die Körper- und Geisteskräfte nach Kazwini") fußt durchaus auf Farabi und Avicenna, von denen manches wörtlich entlehnt zu sein scheint. Die Anordnung der achtzehn Tugenden, die ziemlich systemlos zu sein scheint, verrät keinen griechischen Zug. Die Art der Behandlung (Erläuterung durch Beispiele) ist die sufische, die in dem Tabakat immer wiederkehrt. Griechisch ist jedoch die Auffassung, daß die Tugend die goldene Mittelstraße zwischen zwei Lastern bedeute (32 Mitte), z. B. die Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnheit. In den Lehren über die eine Wunderkraft ausübenden Seelen treten platonische Gedanken deutlich zutage: In der himmlischen Welt (54f.) sind Archetypen vorhanden, die die Arten der irdischen darstellen. Sie sind also subsistierende Spezies, d. h. platonische Ideen, die die sublunarischen Dinge dirigieren, jeder Archetypus die ihm wesensgleiche Art. Durch Emanation aus diesen

reinen Geistern der Himmel erkennen die reinen, lichtartigen Seelen auf der Erde die Wesenheiten der Dinge. Die Vorherbestimmung der Ereignisse durch die Sternenwelt geht so weit, daß in belanglosen Vorgängen z. B. dem Zerbrechen eines Glases (65, 6) oder dem Ausschütten von Wasser aus einem Schlauche (67, 11ff.) Zukünftiges wie in Indizien enthalten ist — zweifellos von den himmlischen Wesen mit Absicht hineingelegt. Der Wahrsager und Hellseher kann aus diesen Anzeichen die Ereignisse also voraussagen. Die naive Art und Weise, wie die wundersüchtige Psyche des Menschen im Mittelalter auf die Betrachtung der Natur eingestellt war, findet dadurch eine lehrreiche Illustration. Zu einzelnen Punkten der Übersetzung möchte ich folgendes bemerken:

Unter Kainat 9,3 versteht der Araber die dem Werden und Vergehen (dem kaun und fasad vgl. ZDMG. 1911 Bd. 65 S. 539ff.) unterworfenen Dinge, also alles Vergängliche, Veränderliche, Gewordene im Gegensatz zu den Geistern, die in instanti durch Schöpfung entstehen d. h. nicht allmählich geworden sind und deshalb auch nicht in dem Sinne veränderlich sind wie die materiellen Dinge. Den Begriff „Existenzen" würde er durch wugudat ausdrücken. — Alle aus Elementen gebildeten Dinge werden mauludat, hier muwalladat genannt, einschließlich der Metalle. Die wörtliche Übertragung dieses Terminus mit „die Erzeugten" führt also leicht zu unadäquaten Vorstellungen, weshalb der im Mittelalter geprägte Terminus: „die Komposita" zu bevorzugen ist. Hiss (ib. 8ff. „Gefühl") = sinnliche (innere und äußere) Wahrnehmung. Kazwinis Stil charakterisiert sich durch viele Einschachtelungen und Schwerfälligkeit. T. hat dieses Kolorit beibehalten wollen. An vielen Stellen wünscht man jedoch im Interesse des Deutschen eine größere Zerlegung der Perioden. — „Zerfällt in Abschnitte" (12, 2) = Text; erstreckt sich auf viele Dinge; „Sinneswahrnehmungen" (12, 1 unt.) = die bekannten Sinnesorgane; „er übertrug ihm die Macht über die geistigen Substanzen" (13, 6) = Text: „er übertrug den geistigen Substanzen die Macht über dasselbe" d. h. das Gehirn, so daß der Verstand die Fähigkeiten desselben in seinen Intentionen beliebig verwenden kann; „Realitäten" (13, 18) = eigentliche, innerste Wesenheiten; „der tierischen Richtung" (14, 1) = freier: den tierischen Funktionen. Subjekt ist 15,6 wohl alma'lum in dem Sinne: Der Mensch als Objekt des Selbstbewußtseins, also das „Ich" erkennt in allseitiger Weise alle erkennbaren Dinge (der Außenwelt), ohne dabei ein Verlangen zu besitzen, sein eigenes Wesen (seine Innenwelt) zu begreifen. 'Amr (ib. 11 „Macht", Befehl) bezeichnet die Welt des Logos — wird wenigstens in diesem Sinne von den Philosophen verstanden (nach dem syr. mimar) — „Wir (16, 14ff.) haben als Wahrheit gefunden (konstatiert), was unser Herr uns verheißen hat". Zu dem Gedichte Avicennas über die Seele (18f.) wurden die in ibn abi Usaibi'a (II 10) und tis'rasà'il (Konstantinopel 1298: Neun Abhandlungen Avicennas S. 129f.) vorliegenden Textzeugen wohl deshalb nicht herbeigezogen, weil sie nicht Wesentliches beitragen. Interessant ist, daß Avicenna Vers 17 auf eine Stelle des neuen Testamentes anspielt (I Kor. 2, 9), die von den Philosophen (z. B. Farabi: Ringsteine Nr. 22, meine Übersetzung S. 19, 22f.) häufig zitiert wird. Über die Geschichte dieses Zitates vgl. Macdonald:

The life of Gazàlì IAOS. 1899 Bd. 20 S. 76 A. 2. Die „tief eingewurzelte" (ràsiha) Disposition (22, 2) ist identisch mit dem habitus nach Aristoteles. „Man kam (22, 4f.; in A. 2 trifft Fleischer das Richtige) dazu (in der Definition der Charaktereigenschaft) die Bestimmung hinzuzufügen, daß sie tief in der Seele eingewurzelt sein muß, weil jemand z. B. nicht als freigebig (mit dem habitus der Freigebigkeit behaftet) bezeichnet wird, der nur aus bestimmten Anlässen . . . die Handlung des Gebens ausübt". „Man (ib. 9ff.) stellte ferner die Bestimmung auf, daß die Handlungen mit Leichtigkeit erfolgen und zwar nur aus dem Grunde, weil . . . ." „Form" (ib. oft = hai'a) ist identisch mit: dispositio. Die Gegenüberstellung von Offenbarung und natürlichem Verstande (I 306, 1f., Übers. 22, 15ff.) erinnert an die theologischen Diskussionen über die Frage, ob es eine natürliche Sittlichkeit gebe, auch unabhängig von der Offenbarung. Kazwìnì entscheidet sich hier für die liberale Thesis. — Der Mensch kann eine Tugend entweder absolut neu erwerben „oder (23, 3 min nafsihi) an seiner Seele eine Anlage vorfinden, von der aus er zu einer anderen (Tugend, die dann also nur teilweise neu erworben ist) gelangt."

Zu beachten ist, daß der Sufi Gunaid 910† I 307, 9 (Übers. 25, 4 unt.) schlechtweg als Pfau (Ta'ùs) bezeichnet wird (vgl. meine Besprechung von Frank: Scheich 'Adí in: Theolog. Literaturztg. 1912 Nr. 14 Sp. 418f. und Nicholson: Kashf al-Mahjùb 189, 1). 'Atà' (wohl ibn 'Atà ib. 150. 9) ca. 930† und Muzàhid ca. 933 (vgl. Horten: philosophische Systeme 428, 8) waren die, Zeitgenossen dieses Tà'ûs[1]), der also nicht Sarràg (abù Nasr ca. 1050) gewesen sein kann, der ebenfalls diesen Beinamen hatte. — „DeinVater war ein Renner, dessen Staub nicht gespalten wird (werden kann; 27, 1) — ein Bild, das auch von Philosophen gebraucht wird, die Unerreichbares geleistet haben sollen (vgl. Horten: Verzeichnis philos. Termini 370 Mitte). Der Gedanke ist wohl der, daß der erste Renner soweit voraus ist, daß der von ihm aufgewirbelte Staub sich senkt, bevor der folgende Renner dieselbe Stelle der Bahn erreicht hat. Von diesem wird also der aufgewirbelte Staub des ersten nicht „durchschnitten". Daß der erste Renner „den Staub nicht durch seinen eigenen Körper teilt" (ib. A. 2) wird dem Gedanken des Unerreichbaren, der in diesem Bilde ausgedrückt sein soll, nicht genügend gerecht. Ad. 30 A. 4. Auch haffaftu 'àridaija bedeutet: „ich rasierte (wie hafaftu) meine beiden Wangen" — nach dem stehenden Ausdrucke: hafif al'àridain = mit geschorenen beiden Wangen. — „Nicht habe ich vor" (31, 18) = Text: „Ich finde („sehe") nicht, daß die . . ." Ad. 37, 1. „Das Schlechte, was du nicht von mir kennst, überwiegt das, was du von mir kennst." Für „ungezählt" (39, 12) lies: „ohne Rechenschaftsablegung". — „Ich sah (40, 19) kein gutes Werk (an andern), das ich nicht bekannt machte, und kein schlechtes, das ich nicht (mit dem Mantel der Nächstenliebe) bedeckte". — Die Wahrhaftigkeit besteht darin, daß die Zunge (die Rede) mit dem „Gewissen" (der persönlichen Überzeugung,

[1]) Kazwìnì nennt (I 57, 9) den Gabriel den „Pfau" der Engel. Ein geheimnisvoller Pfau (ib. I 165, 7 unt.) erscheint auf dem Berge Schakràn an Stelle eines Lichtes auf einem Leuchter.

— nicht „dem Sinne" 41, 10) übereinstimmt. Ad. 316, 9: 'in wa scheint mir mit: „wahrlich auch" (ihren Reiter; Übers. 50, 3 u. A. 1) wiederzugeben zu sein. — „Die Seelen der Wahrsager stehen in Kontakt mit den geistigen Substanzen (58, 10)". Statt „unterbrochen werden" lies (59, 18): „endigen".

Die mit großem Verständnisse ausgeführte Arbeit Taeschners zeigt, daß Kazwînî ohne ein Zurückgehen auf neue Handschriften nicht ganz übersetzbar ist und daß die Anmerkungen von Fleischer (handschriftl. Berlin Imp. c. notis mscr. 421) mit bewundernswerter Treffsicherheit vielfach das Richtige finden. Die noch nicht übersetzten Teile Kazwînîs z. B. Botanik (I 245—301) und Anthropologie (I 322 — 368) usw. müßten nun auch bald eine ebenso vorzügliche Bearbeitung wie die vorliegende von Taeschner es ist, erfahren. Die Kenntnis der islamischen Geisteskultur würde dadurch wesentlich gewinnen.

Luciani, J. D.: Les Prolégomènes Théologiques de Senoussi. Texte arabe et traduction française. Alger 1908. XII und 245 S.

Sanûsî ist ein gutes Beispiel dafür, wie sehr griechisches Denken in die orthodoxeste Theologie des Islam eingedrungen ist. Als Basis seiner theologischen Auseinandersetzungen dient ihm die Lehre des Aristoteles von den Urteilen und Begriffen. Er ist sich bewußt, daß ohne diese logische Fundierung die Aufarbeitung der dogmatischen Gedankenwelt nicht reinlich vollzogen werden kann. Die innigste Verbindung von theologischem und philosophischem Denken ist ihm also Lebensbedingung der Theologie. Auch sonst ist sein Denken durchaus von der Philosophie beherrscht. Er sucht z. B. die Prinzipien, aus denen sich die Einteilung eines Gebietes a priori deduzieren läßt, z. B. die der vier Prädikate, die eine Handlung als ethische haben kann (17, 1). Die Definitionen sucht er in echt scholastisch-scharfsinniger Weise in allen ihren Teilen klarzustellen und gegen verwandte Gebiete abzugrenzen. Das formelle Prädizieren ist ihm in Fleisch und Blut übergegangen. In den von ihm aufgestellten Thesen sind die Termini immer primo et per se zu verstehen. Dieses sind bereits die wesentlichsten Eigenschaften des griechisch-philosophischen Denkens, die wir in der islamischen Theologie eingebürgert finden.

Die Tendenz dieser Prolegomena richtet sich gegen die liberalen Theologen (167, 3) z. B. ihre Lehren, es gebe eine natürliche Sittlichkeit, die die menschliche Vernunft auch ohne die Offenbarung erkenne und aufstelle (21), — die sekundären, geschöpflichen („empirischen") Ursachen wirkten aus eigener Kraft unabhängig von Gott (111) — und die der Basrenser (169, 3), es gebe einen göttlichen Willen (den 'amr = Befehl und Wort, Logos), der außerhalb Gottes wie eine selbständige Substanz existiere und die Welt bilde (Demiourgos) — und besonders: Gott besitze keine Eigenschaften in der Form von realen Inhaerenzien (ma'ânî; 169, 5). Man könne von ihm nur die (rein logischen) Inhaerenzverhältnisse (sifât, mâ'nawija 169, 6f.) aussagen, d. h. die Bestimmungen, die sich bei anderen Wesen aus jenen Eigenschaften ergeben in Gott aber mit der Wesenheit zusammenfallen. Die orthodoxe Thesis, Gottes Wesen sei das notwendige Sein, richtet sich ebenfalls gegen die mu'tazilitische: die

innerste und speziellste Bestimmung Gottes sei die Ewigkeit (173, 6). Dabei ist jene orthodoxe Lehre der Begriffswelt der Philosophen entnommen. Mit Waffen, die den „Heiden" (den Griechen) entlehnt sind, bekämpft Sanùsì also die eigenen Glaubensgenossen. — Bakillani wird als „der Imam der wahren Forscher" (101, 5) neben Gazàlì, Ràzì (Fahraddìn) und Guwainì zitiert, was auf seine große Bedeutung schließen läßt. Auch über Nazzàm, Gahiz und Tumàma finden sich beachtenswerte Notizen. Die im folgenden zusammengestellten Bemerkungen betreffen einzelne Punkte der im ganzen vorzüglichen Übersetzung.

Mit „adventicité" (3, 3 unt.) kommt L. dem Begriffe des hudùt d. h. des zeitlichen Entstehens ('ihdàt Erschaffen in der Zeit) näher als seine Vorgänger mit: „nouveauté". Das auf übernatürlicher Offenbarung beruhende Urteil auch der theologisch Ungebildeten nennt Sanùsì: hukm sar'ì, während man unter „jugement dogmatique" (4 Mitte) ein solches der systematischen Theologie versteht; denn Dogmatik ist die intellektuelle Durcharbeitung der geoffenbarten Sätze, die S. mit jenem Ausdrucke nicht bezeichnen will. — Darùrì könnte in rein philosophischen Texten mit „intuitif" (6, 16) gut wiedergegeben werden. S. überträgt diesen Terminus aber auch auf das Gebiet der durch den bloßen Verstand nicht erreichbaren, sondern nur durch die koranische Offenbarung den Menschen zuteil gewordenen Lehren. Von einer Intuition des inneren und notwendigen Zusammenhanges von Subjekt und Prädikat kann bei diesen Sätzen, die eigentliche Mysterien sind, nicht gesprochen werden. Darùrì bedeutet dann also das mit unzweifelhafter Sicherheit als zum Bestande der Offenbarung gehörig Erkannte, das sich zu anderen Sätzen wie ein Prinzip verhält, also eine gewissere äußere Evidenz. Die innere Evidenz ist das darùrì'aklì. Ummahàt (10, 2 übergangen) bedeutet wohl (in Zusammenstellung mit 'aba' Eltern) die sozialen Verbände oder die Autoritäten der Gemeinden. Mukallaf = rechtsfähiges Subjekt (dem deshalb Pflichten auferlegt werden können) wird vielleicht etwas zu unbestimmt mit „capable" wiedergegeben. 'Ibàha d. h. Freistellung einer in sich indifferenten Handlung, sie zu tun oder zu unterlassen, sie für ethisch indifferent erklären, wird (14, 4 unt.) mit „Autorisation" übersetzt. Es zeigt sich an diesen und ähnlichen Fällen, daß die überaus knappe arabische Terminologie vielfach nicht mit derselben Kürze nachgeahmt werden kann. Man muß zu Umschreibungen greifen und das Prinzip der größten Kürze im Interesse der Deutlichkeit und adäquaten Wiedergabe aufgeben. Wie vortrefflich Luciani in das Verständnis des Textes und der Termini sonst eingedrungen ist, zeigt die Gleichsetzung von tard (gesetzmäßiges Verbundensein zweier Tatsachenreihen im Dasein) mit „correlation positive" und 'aks (Parallelismus und innere Verbindung der Dinge im Nichtsein) mit „correlation negative" (22 ob.). ‚Sans que cette relation (von Ursache und Wirkung; 32, 9) soit nécessaire" trifft den Gedanken von: ma'a sihhati — ttahalluf (= „dabei ist es möglich, daß die Wirkung hinter der Ursache zeitlich zurückbleibe" oder: „daß ein Mißverhältnis zwischen beiden eintrete"). „Relation" (34, 8 unt.) = Verknüpfung nach Art innerer Notwendigkeit, „créée" (36, 10 unt.), ga'lìj = auf willkürlicher Setzung (θέσις) beruhend „contraire" (40, 6 unt.) = contradictoire (wie

richtig 42, 9 = nakìd), „règle imposée“ (42 Mitte) = willkürliche Annahme (vgl. IAP. 1897 S. 361), „canonique“ (44, 12 unt.) = auf übernatürlicher Offenbarung beruhend (Gegensatz: auf die natürliche Vernunft und die Erfahrung sich stützend), „ni imposé, ni établi (44, 9 unt.) = weder willkürlich aufstellbar, noch herstellbar, impénétrabilité“ (47, 1 unt.) = Räumlichkeit (der Körper wie 48, 8), „antériorité éternelle“ (48, 1) = die Notwendigkeit der ewigen Existenz, „a posteriori“ (48, 11) = auf deduktivem Wege, „mystique“ (60, 5 unt.) = Realität der Tatsachen, l'optimisme logique“ (112 Nr. 2) = die Lehre, daß die natürliche Vernunft (ohne Offenbarung) die sittliche Vortrefflichkeit einer Handlung erkennen und als Norm aufstellen könne (attahsìn al'aklij) — nach 117,1 unt. von den Brahmanen und (119, 5 unt.) liberalen Theologen vertreten, la faveur avec laquelle il considère“ (124, 12) = weil er die unsichere Vermutung für richtig hält, auf die sich seine Spekulationen stützen, „prèdominance et supériorité d'une chose sur une autre“ (150, 3) = willkürliche Annahme (oder sophistische Argumentationsweise; tahakkum vgl. Horten: Verzeichnis philos. Termini S. 296, 7 unt.) und ursachloses Geschehen („Überwiegen der einen Wagschale über die andere ohne ausschlaggebendes Prinzip“), „indubitable et forcée“ (160, 3) = in denknotwendiger Evidenz, „attributs des idées“ (162, 6 unt.) = diejenigen Eigenschaften Gottes, die reale Inhärenzien (ma'ànì vgl. ZDMG. Bd. 64 S. 391ff.) darstellen (z. B. das Wissen) — im Gegensatze zu solchen, die Inhärenzverhältnisse bedeuten (sifàt ma'nawija z. B. das Wissendsein), „indépendance“ (164, 10) = substanzielle Existenz (Gegensatz: inhärieren in einem Substrate), „correlation“ (170, 11) = innerlich notwendige Abhängigkeit und Unterordnung (nicht reziprokes Verhalten), „monde moral“ (172, 10 unt.) = die verborgene d. h. göttliche Welt (der Bestimmungen und Eigenschaften des Wesens Gottes), „modes d'action“ (202, 11) = die Beziehungen der Rede auf äußere Objekte (die bezeichnet werden sollen; ta'allukàt); „fausse dans sa conversion affirmative“ (214, 10) = falsch (ist eine Definition), wenn sie unkonvertiert verstanden und angewandt wird (weil sie nicht alle Dinge und Teile enthält, die das Definitum bilden), „fausse dans sa conversion negative“ (216, 4) = falsch (ist sie) als konvertierte, wenn sie mehr Dinge und Teile enthält, als das Definitum erfordert. Man kann sie dann nicht umkehren.) Die Definition muß alle Teile enthalten, wie L. 244 treffend entwickelt, also vollständig sein (dann wird sie als Gàmi' und muttarid, sahih attard bezeichnet) und auch nur diese, damit sie konvertierbar (mun'akis) ist und „ausschließend“ (mànì) — „Integrité (226, 6) = Treue“ (in der Erfüllung der religiösen Pflichten, Gewissenhaftigkeit; Text 'amàna, nicht salàma). Demgegenüber bedeutet hijàna Untreue, Gewissenlosigkeit. An die bekannten aristotelischen Gedanken über Wahrheit und Falschheit, die sich nur in der Aussage findet (Anfang der Logik) nicht in anderen sprachlichen Äußerungen, schließen sich die Lehren über habr (Prädikativ, Aussage) und 'inschà' (nichtprädikative Sprachäußerung, vielleicht gut mit „Exklamation“ wiederzugeben, Luciani: „inchoation“ S. 209 und 241) an.

Die christliche Trinität faßt Sanùsì als Sein, Wissen und Leben Gottes (77, 7), eine Auffassung, die auch bei christlichen Theologen des islamischen

Kulturbereiches z. B. Paulus Bischof von Sidon (XIII. Jahrh. vgl. Philosophisches Jahrbuch 1906 S. 146, 5 und Horten: Systeme 103 A. 1) vertreten wurde. Die darauf folgende hochmütige Polemik gegen christliche Dogmen — eine Diskussion Ràzìs 1210† mit einem Christen wird geschildert — zeigt deutlich, wie sehr sich der Islam dem Christentum auch wissenschaftlich überlegen dünkte. Die Intoleranz Sanûsìs tritt vielfach schroff hervor. Für die Geschichte der islamischen Theologie ließen sich noch manche Einzelheiten aus dieser reichen Quelle gewinnen. Das Mu'tazilitentum ist für die Zeit Sanûsìs eine noch aktuelle Größe, die sich wie eine gefahrdrohende Macht erhebt. Daraus wird man jedoch nicht folgern dürfen, daß in jener Zeit noch rein mu'tazilitische Systeme in dem alten Sinne bestanden haben. Es handelt sich wohl nur um Lehren dieser Richtung, die in späteren Systemen mit reichlicher Beimischung von griechischem Gedankengute fortleben. Luciani besitzt die genügende Stoffbeherrschung und Energie, um sich von den Fesseln der arabischen Ausdrucksweise und engherzig philologischer Betrachtung freizumachen und das Inhaltliche in den Vordergrund zu rücken. Auf diese Weise gelingt es ihm, eine klare und verständnisvelle Übersetzung zu liefern.

Wittmann, Dr. M.: Die Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der arabischen Philosophie. (Festgabe zum 60. Geburtstag von Cl. Baeumker S. 34ff.)

Die islamische Philosophie bietet manche Aufschlüsse über scholastische Ideenbildungen, z. B. in der Lehre von den inneren Sinnen. Ein solcher Aufschluß ergibt sich auch für die Lehre über Wesenheit und Dasein. Während Plato Wesenheit und Individuum gegenüber stellte, findet sich in der lateinischen Scholastik ziemlich unvermittelt das Begriffspaar: Wesenheit und Dasein. Der Übergang zwischen beiden vollzog sich in Farabi (Ringsteine 1). Er beginnt mit der platonischen Antithesis und ersetzt sodann die Individualität durch das Dasein, das für ihn zunächst das konkrete, dann aber auch das allgemeine Dasein ist. Damit ist die scholastische Lehre gegeben und zugleich der Boden für die großen Diskussionen im Islam über diese Frage (wie ein Reales, das Dasein, einem Unrealen, der Wesenheit, inhärieren könne). Sie führen mit der Zeit zu einer Identifizierung beider.

Eine andere Form des Gegensatzes zwischen beiden findet sich in den Systemen der islamischen Theologen. Die Wesenheit existiert als non-ens in schemenhafter Weise in einer vorwirklichen Welt (Lehre von der Realität des Nichtseienden vgl. das indische System der Vaisesika), aus der sie durch Hinzutritt des Daseins in die reale Wirklichkeit tritt. Vielach haftet sie der Wesenheit nur momentan an (vgl. das System der Sautrantika). Der Verfasser ist bemüht, diese offenbar indischen Lehren aus der griechischen Philosophie abzuleiten. Mir scheint, daß dieses Vergewaltigungen von Begriffen sind. Die nichtseienden aber doch „realen" Wesenheiten sollen die platonischen Ideen verschmolzen mit dem leeren Raume, dem „Nichtseienden" der Atomisten sein. So dankenswert also auch die klaren Ausführungen W.s betreffs des ersten Teiles sind, so wenig treffen sie das Richtige im zweiten.

(Schluß folgt im nächsten Heft.)

Rezensionen.

Theodor Meyer-Steineg, Ein Tag im Leben des Galen. Mit Titelholzschnitt von F. H. Ehmcke. Verlegt bei Eugen Diederichs. Jena 1913. 63 S. 8°. 2 Mk.

Der Verfasser stellt aus Galen, Dioskuridos, Celsus u. a. Dialoge zusammen, die einen Tag in Galenos Leben darstellen. Erstens eine Vivisektion von erstaunlicher Modernität, dann eine wissenschaftliche Disputation über den Vorrang der Chirurgie oder inneren Medizin und zuletzt eine Beinoperation. Die Tendenz ist in allen, die Medizin von bloßer Theorie zu befreien und als historisch fundierte und empirische Wissenschaft hinzustellen, also ein Beitrag zur Geschichte des Denkens überhaupt. Nun hat der Verfasser das mit einer solchen Fülle lebensvoller Züge auszustatten, so das antike Leben zu erneuern verstanden, dabei den subtilen Stoff so anschaulich klargelegt, daß man das Heftchen mit Genuß durchliest und dankbar aus der Hand legt. Der Verfasser ist ein vorzüglicher Erzähler und ein gelehrter Kenner des Altertums zugleich. Seine philosophisch-wissenschaftliche Tendenz wird man natürlich billigen. C. Fries.

Wilhelm von Christ, Geschichte der griechischen Literatur; fünfte Auflage, unter Mitwirkung von Otto Stählin bearbeitet von Wilhelm Schmid; zweiter Teil: die nachklassische Periode der griechischen Literatur. Mit alphabetischem Register und einem Anhang von 45 Porträtdarstellungen, ausgewählt und erläutert von J. Sieveking. München 1913. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung. Preis II 1: 9 Mk., II 2: 14,50 Mk. 1319 S. 8°.

Aus der gedrängten Übersicht, die Wilhelm Christ einst gab, ist somit ein gewaltiger Doppelband geworden. Der jetzt vorliegende zweite Teil behandelt den Zeitraum von 320 v. Chr. bis 530 n. Chr. Zuerst wird die Prosa der Kaiserzeit mit besonderer Betonung der Philosophie besprochen, dann folgen die exakten Wissenschaften, die konstantinische Zeit und endlich mit umfänglicher Genauigkeit die christliche Literatur. Den ungeheuren Fleiß der Verfasser muß jeder bewundern, wenn auch die der ganzen Anlage des Werkes entsprechende Art eines Handbuchs durch die Mehrheit der Verfasser nicht günstig beeinflußt wird. Eine klassische, abschließende Darstellung des griechischen Schrifttums wird man nicht erwarten, aber das Gebotene zeigt ein Specimen echt deutscher Gründlichkeit und treuester Akribie. Die Literatur ist ungemein sorgfältig zusammengetragen und berücksichtigt worden, wodurch der Eindruck musivischer Arbeit erweckt wird, wenn die

Verarbeitung auch mit großem Geschick vorgenommen worden ist. Da ich die ersten Bände ausführlicher besprochen habe, kann ich mich hier kürzer fassen. Griechische Literatur ist ein Thema, das zu tiefster Intuition, zu schauendem Produzieren anregen sollte, ein klingendes Mammonbild. Den Philologen steht es gut an, über Abfassungszeiten, Authentien und Rekonstruktionen in einzelnen mit der mikrologischen Andacht zum Allerkleinsten sich auszulassen. In eine höhere Klasse gleichsam gelangt man, wenn die Literatur nun im ganzen betrachtet werden soll. Das hat mit jenem Kleinkram nichts zu tun; der Historiker des Ganzen soll all das perzipieren, apperzipieren, aber nur soweit durch diese kleinen Farbentöne dem Kolorit des Ganzen noch eine entscheidende Schattierung beigefügt werden kann. Ihm fällt die viel größere Aufgabe zu, die durch philologische Verstandesarbeit rekonstruierten Gestalten nun mit Fleisch und Blut zu erfüllen, ihnen geschichtliches und menschliches, warmes Leben zu verleihen, sie aus ihrer Zeit heraus ganz zu verstehen und zu verdolmetschen. Wie ein bewegliches lebendes Bild muß die Historie am Auge des Schülers vorbeiziehen. So darf man vorliegendes Werk in all seiner prächtigen Fülle, seinem staunenerregendem Reichtum, seiner stupenden Gelehrsamkeit doch schließlich nur als Materialsammlung betrachten, aus der ein großer Baumeister dann einmal das Kunstwerk errichten wird. Diese Art der Darstellung ist Martha, die alles Notwendige mit Fleiß erledigt; nun fehlt noch die Maria, die das himmlische Teil erwählt und den Bau der wahren Wissenschaft zum Himmel ragen läßt. Einstweilen aber freuen wir uns des Geleisteten, dem das gesamte Ausland an Fülle und Gediegenheit nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen hat.

C. Fries.

Philodemi de ira liber, ed. Carolus Wilke, Lipsiae in aed. B. G. Teubneri. 1914. LIV + 115 p. 8°.

Aus den Lavahaufen von Herkulaneum stieg des Epikureers Philodemos Buch gegen den Zorn auf. Der Neapolitaner Giambattista Casanova rollte das Volumen 1802 auf und schrieb es ab. 1824 wurde es in Oxford, 1862 in Neapel neu ediert, beidemal unvollständig. Heut wird das Original unter Comparettis Auspizien sorgfältig unter Glas und Rahmen verwahrt. Der Herausgeber verbreitet sich über die Handschrift selbst, die Reihenfolge der Fragmente, die Wiederherstellung der Korruptelen. Ein besonderer Abschnitt ist dem Inhalt gewidmet (p. XIII—XXI). Philodemos' Gegner, auch seine Gewährsmänner werden behandelt. Vor allem ist zu konstatieren, daß de ira nur der Unterteil eines größeren Werkes *περὶ κακιῶν* oder *περὶ ἠθῶν καὶ βίων* war. Dem folgt das zerstückelte Werk selbst, das, vom Vesuv nicht verschüttet, nun Gleichmut der Seele, Beherrschung des Zornes und der Leidenschaften predigt. Habet sua fata! Die Ausgabe verdient wegen ihrer gewissenhaften, subtilen Genauigkeit alles Lob, vor allem, weil sie den sonst schwerer zugänglichen Text nun in aller Hände gibt und leichten Genuß und bequemes Studium vermittelt. Sehr wertvoll für die Sprachwissenschaft ist der beigegebene Index vocabulorum (p. 101—115). Den Text begleitet noch ein ausgiebiger kritischer Apparat.

C. Fries.

Marci Antonini Imperatoris in semet ipsum libri XII, recognovit Henricus Schenkl, editio maior. XL + 267 p. 8°. 3,60 Mk. — Idem, editio minor, X + 168 p. 8°. B. G. Teubner. Lipsiae 1913. 2 Mk.

Das Buch des tiefsinnigen, humanen Imperators, dessen Reiterstandbild auf dem Kapitol noch jetzt die milden Züge des sinnenden Cäsars überliefert, wird hier in neuem Gewande vorgelegt. Aurel hebt, wie man wohl schon bemerkt hat, mit einer ätiologischen Zergliederung seines Wesens an, vom Vater habe er die Stille des Gemüts und den männlichen Sinn, von der Mutter die Gottesfurcht und die Enthaltung vom Bösen, vom Großvater und einer großen Reihe von anderen Personen diese und jene Eigenschaften übernommen, ganz wie Goethe kürzer den Anteil der Eltern an seinem Wesen zerlegt. Das mag auf Reminiszenz beruhen. Der österreichische Philologe Heinrich Schenkl hat das Buch mit ausführlicher praefatio und eingehendem kritischem Apparat herausgegeben. Er konstatiert im Eingang, Buch 1 und 2 seien in Carnuntum und im Land der Quaden während des Feldzugs geschrieben. „Man fühlt die Quelle", sagt Hippolyte Taine, den Otto Kiefer vor seinem Mark Aurel zitiert, „Abends bei der Lampe wurden diese Sätze geschrieben — und alle haben sie eine starke Tat, ein Wort des hohen Herzens gewirkt. — Kurz, schroff, genau, aufglänzend sind sie immer verhaltener Begeisterung erstickte Schreie ; sie offenbaren die Seele eines großen Dichters" usw. Bis zum Anfang des fünften Jahrhunderts waren die Selbstbetrachtungen in aller Händen (p. V). Dann gerieten sie in Vergessenheit, bis Arethas, 907 Erzbischof von Cäsarea, ein altes, korruptes Exemplar ausfindig machte, das er nach Kräften zu rekonstruieren sich bemühte. Dies scheint nach Ansicht der Editoren das Archetypon der späteren Manuskripte zu sein. Schenkl zergliedert nun mit großer Gelehrsamkeit den Stammbaum der erhaltenen Handschriften, von denen ein Vaticanus am besten zu sein scheint. Die editio minor bringt den Text mit gekürzter Einleitung und ohne Apparate. Die auf den tiefsinnigen Cäsar verwandte Mühe ist sehr dankenswert, und die Teubnersche Offizin, die erst vor elf Jahren den Text in Joh. Stichs Ausgabe bot, erwirbt sich durch die Edition aus so bewährter Feder ein Verdienst.

C. Fries.

Friedrich Nietzsche, Philologica, Band III, Unveröffentlichtes zur antiken Religion und Philosophie. Herausgegeben von Otto Crusius und Wilhelm Nestle. Alfred Kröner Verlag in Leipzig 1913. (Werke Bd. XIX. 462 S. 8°. 10 Mk.

Der erste Band der Philologica Nietzsches enthielt Theognidea, Laertes Diogenes, Rezensionen u. a., der zweite hauptsächlich griechische Literaturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik, der jetzt vorliegende dritte Band ist dem eigentlichen Fachgebiet des großen Einsiedlers, der Philosophie des Altertums gewidmet. In dem ersten großen, dem Gottesdienst der Griechen gewidmeten Aufsatz überrascht die Intuition, mit der die Ursprünge des Hellenentums konstruiert werden. Er nimmt eine semitische Schicht vor der hellenischen an. „Der Gestirndienst, die Verehrung der Planeten — und

die daran geknüpfte Astrologie gehörte zur semitischen Urreligion; er wurde am besten in Babylon und Assyrien entwickelt; die Benennung der Wochentage nach den 7 Planeten und die siebentägige Woche ist rein semitisch. Dieser Dienst ist den Griechen vollständig fremd, die Lehre von den 7 Planeten bringt erst Pythagoras mit; sie haben nicht die siebentägige Woche, noch ihre Beziehung zur Sonne und den Planeten. (17.) Es folgt eine Aufzählung des Vorkommens der Siebenzahl bei den Griechen auf Grund phönizischer Überlieferung (S. 17 f.). An die vortrefflichen Forschungen von Ernst Siecke gemahnt es, wenn er schon „die drei Töchter des Prötos längst als Sinnbilder der Mondphasen erkannt" nennt (ibid) „Auf dem Schild des Tydeus, der am Prötidentor fiel, war der klare Vollmond in der Mitte des Sternenhimmels abgebildet," (ibid) „Der Eingang zu den semitischen Tempeln war wie der zu den hellenischen der olympischen Götter regelmäßig nach Osten gerichtet: dennoch war das Mondtor von Theben das Haupttor, welches sich an der Ostseite befand. Europa, die phönizische Mondgöttin, machte hierdurch ihren Einzug in die Stadt. — Der erste Tag der Woche ist dem Monde, der letzte der Sonne geweiht." (S. 19.) Vgl. Siecke, Hermes der Mondgott, derselbe: Götterattribute u. a., wo diese Lehre auf wissenschaftlicher Basis begründet wird. Man wird solche Anregungen mit Genugtuung schon bei Nietzsche finden, wie denn auch die Lektüre der übrigen Aufsätze, über die platonischen Dialoge, die *διαδοχαί* der Philosophen, Democritea für seine Auffassungsweise des Altertums lehrreich sind. Von dem Fleiß der Herausgeber zeugen ein Anhang (S. 383), ein Nachwort (416), ein Verzeichnis der handschriftlichen Philologica Nietzsches (S. 419) und ein Namen- und Sachregister (423—462). Der Verlag hat sich durch die Herausgabe dieser Nachlaßschriften, die manches neue Licht auf des großen Denkers geistige Entwicklung werfen, ein wahres Verdienst erworben. C. Fries.

Hans Volkelt, Über Vorstellungen der Tiere. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, hgg. v. Krüger. Leipzig 1914. Wilh. Engelmann. 126 S. 4 Mk.

Das Hauptproblem, das V. sich stellt, ist: Wie erscheinen dem Tiere die Dinge seiner Umgebung? Die allgemeine Voraussetzung, die V. macht, besagt, daß den Tieren jedenfalls Bewußtsein zukommt, welches in dieser Arbeit bloß auf seine Vorstellungsseite untersucht werden soll. Die Untersuchung beginnt mit der Unterscheidung von angepaßten und unangepaßten Handlungsbildern. Diese Zweiteilung betrifft die Beziehung von Umgebung des Tieres und Reaktion auf diese Umgebung. Um zu erkennen, wie das Tier seine Umgebung erfaßt, ist es notwendig, zu wissen: 1. wie sich die Tiere in andern Situationen zu verhalten pflegten; 2. ob die Dinge für das Tier noch jetzt den gleichen Wert haben. Es kommt nun vor, daß das Tier, wider seine Gewohnheit und wider sein Interesse, eine Reaktion nicht ausführt. Daraus müssen wir schließen, daß das Tier den sonstigen Reaktionserreger nicht erkannt hat. Das eine Mal ist das Tier den Verhältnissen angepaßt, das andere Mal nicht. Angepaßt ist so die Fang- und Aussaugebewegung der Spinne, wenn eine Fliege im Fangnetz sitzt. Sitzt hingegen eine

Fliege im Röhrennetz der Spinne selbst, also in dem Raume, in welchem diese wohnt, so tritt die Merkwürdigkeit ein, daß sich die Spinne vor der Mücke zurückzieht. Wie ist diese, wie sind ähnliche Tatsachen zu erklären. Dies ist nach V. nur dadurch zu erklären, daß die Tiere nicht dinghafte Konstanten in ihrem Bewußtsein haben, sondern daß sie Komplexqualitäten (der Begriff nach Fel. Krüger definiert) enthalten, die insbesondere zwei Eigenschaften aufweisen: 1. sie sind strukturlos in bezug auf innere Gliederung; 2. sie sind diffus in bezug auf äußere Abgegrenztheit. So wird der Komplex Fliege und Fangnetz etwas wesentlich ganz anderes bedeuten als der Komplex Fliege und Röhrennetz. Auf das erste wird reagiert, auf das zweite nicht. — Diese Erklärung des Verfassers ist wahrscheinlich, immerhin aber nicht zwingend. Denn bei solchen Reaktionen handelt es sich um motorisch sukzessive Prozesse, die bei Tieren von geringer Intelligenz durch gewisse Umstände ausgelöst werden. Nur unter einer Bedingung ist die Erklärung V.s unangreifbar, wenn nämlich die Formel gilt: Erkennen = Reagieren. Sonst aber könnte man sich ganz gut vorstellen, daß die Spinne instinktmäßig eine positive Reaktionsbereitschaft bloß in sich hat, wenn das zappelnde Ding gerade im Fangnetz und nirgends anders sitzt. In dem Tiere ist ja nicht die Erkenntnis vorhanden: „Aha, da ist was zum Fressen, also drauf los!" sondern bloße Reaktionsbereitschaften, die ererbt sind und die vielleicht mit irgendwelchen Formen der Anschauung gar nichts zu tun haben. Das Tier ist vielleicht nur gewöhnt, entweder eine bestimmte Abfolge von Reaktionen durchzuführen oder gar nicht zu reagieren. Wenn die Fliege in der Wohnung der Spinne sitzt, so kann zweifellos die ererbte Reaktionenkette nicht in ihrer sonstigen Vollständigkeit ablaufen: sie bleibt ganz aus. Es kann also die Unzweckmäßigkeit sowohl in der mangelnden Dingvorstellung als auch in der mangelnden Möglichkeit, ererbte Reaktionsketten in ihre Einzelglieder aufzulösen, liegen. — Darum wird es gut sein, dieses Problem weiterhin insbesondere empirisch zu untersuchen und auf solche Fälle auszudehnen, wo man — wie eben nur bei höheren Tieren — eine Auflösung der Reaktionsketten und Variation der Elemente derselben wird nachweisen können. Denn auch der merkwürdige Gegensatz zwischen hoher und geringer Angepaßtheit in einem und demselben Individuum läßt sich sowohl durch die Eigenart der Komplexqualitäten, als auch durch die Starrheit der Abfolge von Reaktionen erklären. Auf jeden Fall ist das Werkchen durch seine Problemstellung von dankenswerter Anregung.

Heinz Werner-Wien.

Ottmar Dittrich, Die Probleme der Sprachpsychologie. Leipzig 1913. Quelle u. Meyer. 148 S.

Die Darlegungen, die Dittrich als Programm angesehen wissen will, gliedern sich in eine Dreiheit von Problemen. Diese Dreiheit ist dadurch in allgemeiner Hinsicht ermöglicht, daß die Sprachpsychologie aufgefaßt wird als Grenzwissenschaft, welche einerseits zusammenstößt mit der Sprachwissenschaft, anderseits mit der Psychologie und ihren Hilfswissenschaften. Die Sprache ist nun nicht bloß eine Ausdrucksleistung, sondern auch eine Ein-

drucksleistung. Mitteilsamkeit ist ein wesentliches Merkmal aller Sprachen. Damit würde die Sprachpsychologie zu einem Teile der Völkerpsychologie geworden sein, wenn solcher Auffassung nicht das Bedenken entgegenstände, daß dadurch bloß die Masse als sprachbildender Faktor berücksichtigt würde: es ist aber ebenso zweifellos, daß schon ein Verband zweier Individuen zu einer auf Sprachschöpfung hinzielenden Verständigung gelangen kann. Diese Zweiheit, die logisch und psychologisch den elementarsten Ansatz zur Sprachentwicklung in sich birgt, bedingt auch die wichtigste Problematik der Sprachpsychologie, welche von D. als phylontogenetische Problematik bezeichnet wird. Sie knüpft nämlich einerseits an die Wirksamkeit des Einzelindividuums an, anderseits aber bedeutet sie schon den Keim der Wechselwirkung von größeren Massen, die zweifellos für das Werden der Sprache von Einfluß ist. So bildet sich also eine Dreiheit von Problemen heraus: die phylontogenetischen, die ontogenetischen und die phylogenetischen Probleme. Das phylontogenetische Problem, und hier insbesondere das der Bedeutung, ist das primäre; von hier muß alle Sprachpsychologie ihren Ausgang nehmen. Indem D. die H. Gomperzsche Unterscheidung zwischen objektivem und subjektivem Gedanken annektiert, findet er das Wesen des Bedeutungsbegriffes in der Richtung von der subjektiven zur objektiven Seite des Gedankens. Mit Gomperz unterscheidet D. die Aussage nach dreierlei Hinsicht: nach Lautung, Inhalt, Tatsachengrundlage. Die Relation zwischen Inhalt und Lautung nennt er Ausdruck; die Relation zwischen Inhalt und Tatsächlichem: Auffassung. Dann ist die Relation zwischen Ausdruck und Auffassung die Bedeutung. Die Problemstellung hat also zu beachten, daß die Bedeutung zwar eine eindeutige, aber komplexe Relation ist. Sie geht von der Aussage (Ausdruck) zum ausgesagten Sachinhalt (Auffassung). Die ontogenetische Problematik nimmt insbesondere Stellung zum Verhältnisse zwischen Wort und Satz (Psychologie der Syntax) und zur Wortbildung. D. beginnt hier mit Gebilden, die durch eine Frage, z. B.: „Hat er es getan?“ und ihre Antwort: „Ja“ — entstehen. Diese scheinen in der Antwort eine Mitwirkung des Fragestellers unbedingt einzuschließen. Damit führt die Analyse in das Problem des eingliedrigen Satzes ein. Nach der pathempirischen Anschauungsweise von H. Gomperz ist die Aussagegrundlage in einer individuellen Totalimpression primär gegeben: es ist die Allgemeinvorstellung des „er“ als Täter. Diese ganz vage Form verfolgt die bestimmte Richtung zum Sachverhalt hin, der hier in Form einer Frage dargestellt erscheint, die unter Umständen die Antwort einschließen kann. Die Bedeutungsrelation wird nun ihrerseits wieder Ausgangspunkt einer doppelten Relation: einerseits verbinden sich Inhalt und Aussage zur Bedeutung der Aussage, anderseits wird die Aussage durch Zuordnung der Lautung zu einer eindeutigen. Die sprachlichen Gebilde erscheinen dadurch als Gebilde, welche einerseits eine Bedeutungsseite, anderseits eine Lautungsseite erkennen lassen. Daraus ergibt sich also eine doppelte Gliederung des Lautgebildes „Satz“ genannt. 1. In bezug auf die Bedeutung ergibt sich eine Längsgliederung in zwei Teile: in ein Generalsubjekt und ein Generalprädikat. Generalsubjekt ist die relative Konstante innerhalb einer

variablen Stellungnahme des Subjektes, während man die variable Stellungnahme als Prädikat bezeichnen kann. So ist also Generalsubjekt: „er als Täter dessen"; Generalprädikat ist der Fragezweifel und die Auskunftsforderung. Daraus ergeben sich dann das Spezialsubjekt bzw. Spezialprädikat. 2. In bezug auf Lautung ergibt sich einmal eine Längsgliederung der Lautkette in Blöcke. Ferner aber ergibt sich eine Quergliederung in Satzbasis und Satzmodulation. Satzbasis ist der lautliche Stoff, Modulation die Meloskadenz (Frage, Gewißheit), in der sich die Basis ausdrückt. Diese Grundaufstellungen bahnen eine Problematik sowohl der Syntax als auch der Wortbildung an, deren Besprechung in diesem Referat zuweit führen würde.

Schließlich werden die philogenetischen Probleme in dem Kreise der sprachpsychologischen Problematik zur Lösung gelangen müssen. Hier nimmt D. einen Standpunkt ein, der zu den heute in Betracht kommenden Anschauungen, insbesondere der H. Pauls in seinen „Prinzipien der Sprachgeschichte", in prinzipieller Opposition steht. Während Paul immer nur die Veränderung, die Umgestaltung des Sprachusus in den Kreis seiner Erörterung stellt, verlangt D. in psychologisch-konsequenter Weise die Lösung des philogenetischen Problems der Entstehung dieses Usus selbst. Es ist insbesondere das Verdienst der vorliegenden Schrift, daß sie zeigt, wie wenig noch trotz Steinthal, Wundt und Paul die Frage der Genesis des Sprachgebrauches: Wortbildung und Festhaltung der Wortbedeutung einerseits, Wortbedeutungswandel anderseits in ihrer vollen Tragweite verstanden worden ist. Die Umarbeitung der Sprachpsychologie im Sinne der Darwinschen Selektionslehre, wie sie vorzüglich von Paul vertreten wird, muß notwendigerweise hier wie überall, wo die reine Selektionslehre angewendet wird, zu einer mechanisierenden Sterilität führen. Die Sprache ist ein organisches Gebilde, lebendig, wie nur irgend eines, dessen Wurzel bloß im Triebleben des Einzelnen und der Masse aufgefunden werden kann — und nur eine teleologische Orientierung der Sprachpsychologie wird es ermöglichen, einer wissenschaftlichen Disziplin den Geist wieder einzuflößen, den man ihr mit allen Mitteln der künstlichen Mechanisierung der lebendigen Natur ausgetrieben hat. Wollen wir hoffen, daß dieses Werk dazu beitragen wird, die weitere Entlebendigung dieser Wissenschaft aufzuhalten! Heinz Werner-Wien.

In seinen Studien zur Theorie pädagogischer Grundbegriffe (W. Speemann, Stuttgart 1913) entwickelt Prof. Dr. Richard Hönigswald, der, ein Anhänger von E. Riehl, dem Neukantinismus nahesteht, in schrittweiser Auseinandersetzung, (deren sprachliches Gewand auch „durch schwierige Konstruktionen und orakelhafte Kürze" von heraklitischer Dunkelheit nicht immer frei ist), verschiedene Begriffe und beschäftigt sich am längsten mit dem der Anschauung.

Nachdem der Verfasser gezeigt, daß der landläufige Sprachgebrauch manche falsche Vorstellungen auslöst, bietet er seine eigene Darlegung (S. 67): „Anschauungen sind, kurz gesagt, ‚Bedeutungen'; Bedeutungen freilich von spezifischer Geltungsbeschaffenheit und Struktur. Stets handelt es sich, so kann man auch sagen, um Relationen eigentümlicher Art, deren spezifischer

Geltungswert sich in ‚Bewußtheiten' darstellt, die selbst wieder nur an sinnlich-anschaulichen' Elementen zur Ausprägung gelangen können." In diesem Satz spricht Dr. H. aber nicht nur seine Ansicht über das Wort „Anschauung" aus, sondern läßt auch seine Stellung zu manchen in der Philosophie herkömmlichen Ausdrücken ahnen. Die Rücksicht auf den Umfang, welche auch an 20 Stellen der 111 Seiten unumwunden als Ursache angegeben wird, warum einzelne Punkte nur angedeutet werden, bewirkt nämlich auch, daß nur in gelegentlich eingestreuter Ablehnung von „Schlagwörtern" (S. 38 und 85) und insbesondere durch häufigen Gebrauch von Anführungszeichen die Fachsprache kritisiert wird. Wiewohl jene zunächst nicht nur das lediglich sinnfällige Lesen, sondern auch das Verständnis mitunter erschweren, so erspart doch dieses Vorgehen langatmige Ausführungen über den Sinn, den der Verfasser mit einzelnen Worten verbindet. Auch erhält die Lektüre durch diesen Umstand einen anregenden Reiz, da der Leser prüfen muß, ob die Anführungszeichen „die betr. Ausdrücke für unzureichend definiert" oder „in einem von dem gangbaren verschiedenen Sinn gebraucht" bezeichnen sollen. Jeder grundsätzliche Gegner von mehr oder minder willkürlich geprägten Benennungen — um das Fremdwort Terminologie zu vermeiden —, wird seine helle Freude an dieser feinsinnigen Art haben sich mit der Zunftsprache — wie einer meiner philosophischen Hochschullehrer scherzend zu sagen pflegt —, auseinanderzusetzen. Vielleicht wünschen auch nicht nur Anhänger des deutschen Sprachvereins, daß der Verfasser noch weiter möchte gegangen sein und insbesondere manches Fremdwort ersetzt haben, selbst auf die Gefahr hin, daß die Kürze gelitten hätte.

Da Dr. H., wie anfangs angedeutet, vor allem den praktischen Schulmännern etliche „Begriffe an sich" klarlegen will, gewissermaßen als Maßstab, ob wir sie in ihrer ganzen Tiefe ausschöpfen, so sei es gestattet, einiges herauszugreifen, was dem Lehrer, welcher Jägerschen Lehrkunst huldigt, wichtig sein dürfte. Zweifellos muß jeder Schulmann von Zeit zu Zeit sozusagen losgelöst von allen den Blick beengenden Tatsächlichkeiten des Alltags über die letzten Ursachen und Ziele seines Bildens und Erziehens sich Rechenschaft ablegen, sowohl der schon länger im Amt stehende, der im ermüdenden Kleinkram des Unterrichtsgetriebes für das Weiterarbeiten auf dem Gebiete der philosophischen Pädagogik — man könnte auch sagen pädagogischen Philosophie — leider nur schwer Zeit oder richtiger Ruhe findet, als auch der frisch von der Hochschule kommende Lehrer; denn weil letzterer nicht selten geneigt ist die für das Staatsexamen erarbeiteten philosophischen Grundbegriffe, insbesondere aus der Werkstätte Herbarts, dessen „Interessenorgel" schon viel Unheil angerichtet hat, zu überschätzen, so vergißt er mitunter die Beziehung der als Student sich angeeigneten Kenntnisse zur Berufstätigkeit. Wenn allerdings die Angehörigen beider Gruppen glauben, daß die in Frage stehenden Studien von Dr. H. zum bequemen Genießen vorgeschnittene Speisen bieten, so irren sie sich: H.s Arbeit erfordert gediegene allgemeine philosophische Bildung und vor allem Beherrschen der philosophischen Kunstausdrücke. Sind aber diese beiden Bedingungen gegeben, so kann man sich in die feinsinnige Untersuchung, die tatsächlich Grundsteine alles

Unterrichtens und noch mehr alles Erziehens bietet, mit größtem Gewinn versenken: z. B. auch in die Ausführungen über Fragen, wenn auch zunächst mehr an Hochschulbedürfnisse gedacht wird (Kap. 8 § 6f.). Diese Gedankenreihe gipfelt in dem Satz, daß „in derWissenschaft wie in der Pädagogik des Fragens kein Ende sei" (S. 103); denn „die höchste Form des Lehrens besteht in der Anregung zum Mitforschen"(S. 85) und „das Ziel aller Pädagogik im Sinne einer Technik der systematischen Wissensüberlieferung ist die planmäßige Erzeugung einheitlicher Bedeutungsbewußtheiten, wie sie der systematischen Einheit der Geltungszusammenhänge der Wissenschaft entsprechen" (S. 76). Die ganze Schwere, ich darf wohl sagen Tragik des Lehrberufes für denjenigen, der sich nicht mit stumpfsinnigem Übertragen von Einzelkenntnissen begnügt, klingt auch in den nachstehenden Worten wieder: „Der Anschauungsunterricht muß die schwierige Arbeit leisten, die repräsentative Funktion der Anschauungsrelation nach Maßgabe der Geltungsbedingungen des vorliegenden Falles in einer der individuellen Reaktionsnorm des Schülers angemessenen Weise zum Ausdruck zu bringen" (S. 73); vgl. auch S. 64: „seinen Blick auf Gang und Struktur der Forschung gerichtet, sucht er (der Pädagoge) die individuellen Reaktionstypen seiner Schüler den Forderungen nutzbar zu machen, die der Begriff der Wissensüberlieferung an seine Tätigkeit stellt".

Da ich mir wie der Herr Verfasser der besprochenen Studien Raumbeschränkung auferlegen muß, möchte ich zum Schlusse nur nochmals betonen: Wenn ich auch trotz aller hohen Verehrung für Prof. Dr. H. nicht alle kritischen Gedanken unterdrücken zu dürfen glaubte, so kann ich doch allen Männern und Frauen, die Beruf oder persönliche Neigung mit Erziehung und Unterrichtsfragen sich beschäftigen heißt, das Buch warm empfehlen, besonders da es zum selbständigen Weiterforschen durch zahlreiche eingestreute Problemaufstellungen anregt und von wahrhaft humanistischem Geiste durchweht ist; denn es wendet sich in seinem ganzen Tone gegen jene — natürlich nicht namentlich — genannten Zugeständnisse mancher Unterrichtsverwaltungen an das große Publikum, daß nämlich die Schule möglichst nur solche Kenntnisse, welche beim Lebensberufe sofort in Geld umzusetzen sind, vermittele statt in erster Linie den Geist zu entwickeln, wenn anders er vorhanden ist. Dr. Jegel.

Marta und Adolf Wedel, Das höhere Leben. Oswald Mutze, Leipzig 1913. 150 S.

Man tut den Systemen, die sich als Theosophie, Okkultismus usw. bezeichnen und ich in unheimlicher Weise vermehren, zu viel Ehre an, wenn man sie, wie es auch von manchen berufenen Beurteilern geschieht, als moderne Mystik ernst nimmt. Gut die Hälfte alles dessen, was auf diesem Gebiete produziert wird, ist das Resultat bewußter betrügerischer Spekulation auf Leichtgläubigkeit und weil verbreitete Instinkte, während der größte Teil des Restes lebhaft an die Symptome gewisser Geisteskrankheiten erinnert. Zu diesem Restteil gehört offenbar das vorliegende Buch, indem man z. B. folgendes lesen kann: „Dem Pole der Materie am nächsten ist die Schwingungs-

geschwindigkeit die geringste und am Pole des Geistes am höchsten, demgemäß muß die Lebenskraft und die Materie am unteren Pole am trägsten und am dichtesten sein, während die Regionen des Geistes eine geistige Lebenskraft und eine ätherische Materie als das Produkt derselben vorzeigen muß." (S. 85.) Dr. Viktor Stern.

Dr. Hans Eibl, Metaphysik und Geschichte. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie. Erster Band. Hugo Heller, Leipzig und Wien 1913. 258 S. Mk. 5.

Die vorliegende Arbeit beweist, daß ihr Verfasser mit großem Fleiß und viel Verständnis die in Betracht kommende Literatur studiert hat. Da der Autor überdies einen klaren Stil schreibt, mit viel Geschick wesentliches hervorzuheben und in die Fülle des dargestellten eine übersichtliche Ordnung zu bringen versteht, bleibt sein Werk wertvoll genug, so sehr an der Auswahl des Stoffes und an der Durchführung der vorschwebenden Grundideen vieles zu bemängeln ist. Der Autor hat zwar nicht ganz Unrecht, wenn er glaubt, daß bezüglich der Festsetzung des heranzuziehenden Materials jeder einer anderen Meinung sein werde, daß diese darum der individuellen Auffassung überlassen bleiben müsse. Aber eine gewisse Grenze war doch durch die Natur der selbstgestellten Aufgabe objektiv vorgezeichnet, und selbst diese Grenze wurde ganz und gar nicht eingehalten. Der Autor hatte sich selbst zur Aufgabe gemacht, unter Benützung bereits vorliegender Forschungsresultate ohne Anspruch auf neu gefundene Ergebnisse zu zeigen, „in welcher Weise innerhalb bestimmter räumlicher und zeitlicher Grenzen der menschlichen Denkgeschichte metaphysische Begriffe die Auffassung des historischen Prozesses beeinflußt haben, und dadurch einen Beitrag zur Genesis der Geschichtsphilosophie (zu) liefern". Damit war ein lohnendes Ziel klar aufgezeigt. Aber der Autor hält keinen streng begrenzten Begriff von Metaphysik fest. Daß religiöse Vorstellungen ohne weiteres dem Begriff Metaphysik untergeordnet erscheinen, mag noch hingehen, aber auch der Einfluß ganz allgemeiner philosophischer Ideen, die nichts mit Metaphysik zu tun haben, ja an zahlreichen Stellen sogar solcher Gedanken, die nicht einmal mehr philosophisch genannt werden können, wird mit in den Kreis der Betrachtungen gezogen.

Ein weit verhängnisvollerer Fehler scheint es mir zu sein, daß die Entwicklung religiöser und philosophischer Anschauungen viel zu ausführlich dargestellt und erläutert wird; das war nicht nötig, um den Einfluß jener Vorstellungen auf die Geschichtsauffassung klarzulegen und in seiner Entwicklung zu beschreiben. Man kann nicht zwei Herren zugleich dienen und wer die Entwicklung der Geschichtsphilosophie darstellen will, muß eben die Geschichte der Religion und Philosophie selbst bis zu einem gewissen Grade voraussetzen. Wohl sind die vielen Partien, die aus diesem Grunde meiner Ansicht nach nicht in das Werk hineingehören, gut und klug geschrieben, aber sie verhindern ein bedeutsameres Hervortreten dessen, worauf es doch eigentlich ankam, und stören vor allem das einheitliche Bild einer großen, kontinuierlichen Entwicklung der Geschichtsphilosophie selbst.

Zwei Bände sollen diese Entwicklung schildern, die nach Ansicht des

Autors durch Augustinus einen vereinheitlichenden Abschluß findet. Der erste vorliegende Band behandelt die ägyptische, babylonische und jüdische Theologie, ferner die griechische und römische Philosophie und Geschichtsschreibung. Der Perser werden ganz ohne Grund nicht berücksichtigt, während bei den Indern eventuell geltend gemacht werden könnte, daß ihr Einfluß auf die geschilderte Entwicklung in Frage stehe. Der zweite Band soll Philon, das Evangelium, die christliche Theologie, Neuplatonismus und Gnosis behandeln. Ein abschließendes Urteil auch über den ersten Band wird erst nach Erscheinen des zweiten möglich sein. Der Autor selbst sagt, daß sich die beiden Abhandlungen (gemeint sind wohl die darin dargestellten Perioden) im großen Stil wie Problemstellung und Antwort verhalten. Erst die Kenntnis jenes zweiten Bandes wird lehren, ob es dem Autor wirklich gelungen ist, zu „zeigen, wie die psychologischen Bedingungen einer historischen Denkweise sich allmählich durchsetzen". Soweit sich schon jetzt darüber urteilen läßt, will mir freilich scheinen, daß sehr oft nur die aufeinanderfolgenden Theorien einfach aneinander gereiht und festgestellt werden, ohne daß die Notwendigkeit des Überganges erkannt und herausgearbeitet wurde. Auch dürfte der Autor auf falschem Wege sein, wenn er so absolut das Geschichtsbild des Augustinus für wertvoller hält als alle antiken.

Anzuerkennen ist die übersichtliche Gliederung der betrachteten geschichtsphilosophischen Probleme. Dr. Viktor Stern.

Otto R. Hübner, Aszendismus. Der Glaube an den Lebensaufstieg. Eine neue Welt- und Lebensbetrachtung. Fritz Eckardt, Verlag. Leipzig 1912. 114 S. Mk. 1,50.

Wieder einmal: „die lang ersehnte neue Weltreligion", „die berufen erscheint, der kämpfenden Menschheit ein hochragendes Banner zu sein auf ihrem Siegeszuge durch das Weltall im kommenden Jahrtausend", in Wahrheit eine klägliche Gedankenarmut, durch den pathetischen Wort- und Phrasenschwall, der sie verdecken soll, nur um so unerquicklicher gemacht. Einige wenige Einfälle, zum Teil rechter Unsinn, werden unermüdlich wiederholt und in maßloser Überschätzung als letzte und tiefste Weisheit angepriesen. Dr. Viktor Stern.

Max Adler, Wegweiser. Studien zur Geistesgeschichte des Sozialismus. J. H. W. Diez Nf. Stuttgart 1914. Mk. 2,50.

Studien eines strengen Marxisten und gleichzeitigen Neukritizisten. Adler steuert in seinem neuen Buch den gleichen Kurs wie in seinen „Marxistischen Problemen". In einer Reihe von Einzelabhandlungen, die sich vor allem an die klassisch-deutsche Philosophie und ihre Ausläufer anlehnen, spürt er sozialistischen Gedanken und Tendenzen nach, um zu zeigen, daß der Ideengehalt dieser Philosophie zu Marx als seinem Vollender führt; also Bloßlegung rein geistesgeschichtlicher Wurzeln, nicht historische Untersuchungen aus der Zeit heraus. Und der Sozialismus erweist sich dabei für Adler „als eine Wegbereitung für immer höhere Ziele der Menschheit". Der Gesamtinhalt, von dieser Zielrichtung beherrscht, ist denn im Wesentlichen von psychologischer Analyse getragen; einer Analyse, die einmal Denktypen wie

Rousseau, Fichte, Lassalle usw. in ihrer geistigen Verfassung begreifen will und dann damit häufig zu historischen Berichtigungen führt. — Die radikalste Kritik übt Adler an der bisherigen Auffassung Stioners als eines Anarchisten, auf den sich auch der heutige Anarchismus stützen könnte. Um einiges andere Bemerkenswerte herauszugreifen — denn eine eingehende Kritik, zu der des Verfassers Ausführungen geradezu reizen, verbietet sich darum, weil sie sich eingehend gegen den ganzen Aufbau richten müßte, der sich wohl dem Vorwurf der „Konstruktion" kaum entziehen könnte — so findet er bei Schiller, daß der Kern seiner ästhetischen Begriffe politisch war, daß Fichte ganz nur dann zu begreifen ist, wenn man ihn als politischen Denker haßt. Die Zusammenstellung St. Simons, dem noch sehr viel vom Sozialisten fehlt, mit R. Owen, dessen Bedeutung für den Sozialismus bis in die Gegenwart reicht, verführen zu Unrichtigkeiten. Er ist weiter der Ansicht, daß der mathodologische Zusammenhang von Hegel und Marx noch stark unterschätzt wird. Am interessantesten für den Neukritizisten sind dann natürlich die zweifellos scharfsinnigen Ausführungen über Kants Zusammenhang mit dem Sozialismus. Indem uns der Sozialismus das Ziel Kants „Die Herausarbeitung einer wirklichen und vollendeten Kulturgemeinschaft im Volke" zum erstenmal in der Geschichte zum Objekt einer zielbewußten und planmäßigen Arbeit macht, erscheint schon von da aus diese gewaltige Kulturbewegung als die am Werke befindliche Verwirklichung des großen Kulturzieles der Kantischen Philosophie." Und nicht nur in Geschichtsphilosophie und Ethik, sondern auch schon in der erkenntnistheoretischen Arbeit Kants findet Adler diesen Zusammenhang mit dem Sozialismus. — In deutschen sozialistischen Kreisen, die wesentlich historisch nationalökonomisch interessiert sind und hier noch ein weites ungefurchtes Land vor sich sehen, dürften Adlers Ausführungen starken Widerspruch erwecken. Dr. Karl Schröder-Zech.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

Eleutheropulos, Die Philosophie und die sozialen Zustände des Griechentums. 3. Auflage. Zürich, Orell Füssli.

Hamburger, M., Das Form-Problem in der neueren deutschen Ästhetik und Kunsttheorie. Heidelberg, C. Winter.

Krueger, F., Über Entwicklungspsychologie, ihre sachliche und geschichtliche Notwendigkeit. Leipzig, W. Engelmann.

Külpe, O., Die Ethik und der Krieg. Leipzig, S. Hirzel.

Löwenstein, A., Der Rechtsbegriff als Relationsbegriff. Studien zur Methodologie der Rechtswissenschaft. München, C. H. Beck.

Pfannkuche, A., Staat und Kirche. Leipzig, Teubner.

Schafheitlin, A., Lehrbuch des Lachens. Spiegel der Modernität. Zürich, Orell Füssli.

Schnyder, O., Grundzüge einer Philosophie der Musik. Frauenfeld, Huber.

Wirkt die Tragödie auf das Gemüt oder den Verstand oder die Moralität der Zuschauer?

oder

Der aus den Schriften des Aristoteles erbrachte wissenschaftliche Beweis für die intellektualistische Bedeutung von „Katharsis".

Von

Stephan Odon Haupt,
Znaim.

Erkenne dich selbst!

Preis Mk. 2,50.

BERLIN
W 57, Bülowstraße 56
Druck und Verlag von Leonhard Simion Nf.
1915

Zitate aus Aristoteles sind nach der Berliner Ausgabe von Imm. Bekker angeführt. Absichtlich habe ich bei den wichtigen Beweisstellen stets den griechischen Text und die deutsche Übersetzung angeführt, damit den Lesern das doppelte lästige Nachschlagen erspart bleibe. Die Übersetzungen sind großenteils der Langenscheidtschen Bibliothek entnommen, einige mußte ich, da ich anderer Ansicht war als die Übersetzer, ganz oder teilweise ändern. Ein beigefügtes (St.) bedeutet die Übersetzung von Stahr, ein (B.) die von Bender. Wo nichts hinzugefügt ist, ist es meine Übersetzung.

Sonstige Abhandlungen, die benutzt wurden, sind: Bernays, Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama. Berlin, Hertz, 1880. Zeller, Philosophie der Griechen. Leipzig, Reisland, 1879. Blaß, Attische Beredsamkeit. Leipzig, Teubner, 1868. Littig, Andronikos von Rhodos. Programm, München, 1890. Gomperz-Berger, Aristoteles' Poetik. Leipzig, Veit, 1897. Stisser, Nochmals die Katharsis in Aristoteles' Poetik. Programm, Norden, 1889. Finsler, Platon und die Aristotelische Poetik. Leipzig, Spirgatis, 1900. Knoke, Begriff der Tragödie nach Aristoteles. Berlin, Weidmann, 1906. Süß, Ethos. Leipzig, Teubner, 1910. Goethes Werke. Leipzig, Hesse. Haupt, Dispositionen der Aristotelischen Theorie des Dramas. Programm, Znaim, 1907. Haupt, Die Lösung der Katharsistheorie des Aristoteles. Znaim, Fournier & Haberler, 1911. Haupt, Die Wiedergeburt der Tragödie. Wien, Alfred Hölder, 1912.

Eines der höchsten Ziele, dem der Kulturmensch zustrebt, ist die Erhebung der Kunst zur Wissenschaft; denn dann ist die echte Kunst von der Afterkunst und die berechtigte Kritik von der Afterkritik von selbst geschieden wie der Weizen von der Spreu. Daß diese „Wissenschaft der Kunst" schon im Altertum von Aristoteles erreicht worden war, bezeugt das uns erhaltene Fragment seiner Poetik sowie das zielbewußte und unbestrittene Schaffen und Wirken der alexandrinischen Gelehrten, denen die Aristotelische Poetik als Grundlage ihrer Kritik diente. Leider ist uns diese Poetik des Aristoteles, wie gesagt, nur bruchstückweise erhalten und gerade seine Fundamentallehre, die sogenannte Katharsistheorie, hat die Ungunst der Zeit verschlungen. In zwei Abhandlungen, „Die Lösung der Katharsistheorie des Aristoteles" und „Die Wiedergeburt der Tragödie", habe ich mich bemüht, die Aristotelische Lehre wiederherzustellen und die Grundlagen zu einer Wissenschaft, zunächst der dramatischen Kunst, neu zu schaffen und so die Scheidung der echten Tragödie von den anderen Dramenarten und die Zurückdrängung der sich immer mehr breitmachenden subjektiven Kritik zu ermöglichen. Trotzdem muß ich gestehen, daß ich selbst noch nicht ganz von dem Ergebnis meiner langjährigen Studien über die Wirkung der Tragödie befriedigt war, und die nachfolgende Arbeit soll meine vorhergehenden oben genannten Abhandlungen berichtigen und ergänzen. Zunächst wollen wir den streng logischen, ganz voraussetzungslosen Beweis aus Aristoteles selbst führen, daß die Definition der Tragödie, die Aristoteles im 6. Kapitel seiner Poetik gibt, richtig und vollständig ist und nichts Überflüssiges enthält, und wie sie, wenn sie richtig ist, übersetzt werden muß, d. h. was die einzelnen Worte bedeuten. Voraussetzungslos muß der Beweis deshalb sein, weil einige Forscher sogar behaupten, daß der Schlußsatz über die Wirkung der Tragödie gar nicht in die Definition gehört, sondern nur aus polemischen Gründen von Aristoteles absichtlich der Definition angehängt wurde.

Aristoteles definiert die Tragödie als die „μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν".

Eine richtige Definition aufzustellen, ist, wie Aristoteles sagt, das Schwierigste und dabei ist sie doch am leichtesten zu widerlegen[1]). Wie man zu einer richtigen Definition kommt, gibt er in den Anal. post. 13. Kap. in so klarer Weise kund, wie etwa ein tüchtiger Mechaniker einen komplizierten Mechanismus klar und kurz erklärt, wobei der Hörer mit dem Kopfe nickt, um anzudeuten, daß er alles versteht, obgleich er nichts versteht, weil er sich schämt einzugestehen, daß er den Erklärer nicht versteht.

Eine Definition darf nach des Aristoteles eigenen Worten nichts anderes enthalten als den ersten Gattungsbegriff und die Unterschiede[2]).

In der Definition der Tragödie ist also „μίμησις" das πρῶτον γένος, der erste Gattungsbegriff, alles andere sind Unterschiede. Über den Gattungsbegriff sagt er: „Der Gattungsbegriff hat den Zweck, das anzugeben, was etwas ist, und muß deshalb an die Spitze der Definition gestellt werden[3]). Mit anderen Worten: Der Gattungsbegriff ist nach unserem grammatikalischen Sprachgebrauch immer ein Prädikatssubstantiv. Über die Unterschiede sagt er: „Der Unterschied ist eine Eigenschaft[4]) des Gattungsbegriffes"[5]). „Unterschied ist niemals Gattung, denn kein Unterschied zeigt an, was eine Sache ist, sondern jeder Unterschied ist vielmehr ein Attribut."[6]) Ferner heißt es: „Es ist klar, daß der keine Definition aufgestellt hat, welcher nicht mittels

---

[1]) ῥᾷστον πάντων ὅρον ἀναιρεῖν, κατασκευάζειν δὲ χαλεπώτατον. Topik η 5. 151a 17.

[2]) οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί. Metaphysik ζ 12. 1037b 29.

[3]) τὸ δὲ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν καὶ πρῶτον ὑποτίθεται τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων. Topik ζ 5. 142b 27.

[4]) oder nach unserem grammatikalischen Sprachgebrauch ein Attribut

[5]) ἡ διαφορὰ ποιότητα τοῦ γένους σημαίνει. Topik δ 6. 128a 26.

[6]) οὐδενὸς ἡ διαφορὰ γένος ἐστίν· οὐδεμία γὰρ διαφορὰ σημαίνει, τί ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι· Topik δ 2. 122b 15.

früherer und bekannterer Bestimmungen definiert hat[7]); denn wer gut definiert, muß ja doch mittels der Gattung und der Unterschiede definieren; diese gehören aber zu dem, was schlechthin bekannter und früher ist als die Art.“[8]) Ferner: „Ein Unterschied ist nie etwas Akzidentelles, wie auch die Gattung nicht; denn es ist nicht möglich, daß der Unterschied einer Sache zukomme und auch nicht zukomme.[9]“) B.

Auf Grund dieser Lehrsätze wollen wir zunächst den Anfang der Definition der Tragödie durchgehen. „Die Tragödie ist die Nachahmung einer Handlung.“[10]) „Tragödie“ ist der zu definierende Begriff, die Art, „Nachahmung“ ist der erste Gattungsbegriff. Da dieser bekannter sein muß als die Art, so muß Aristoteles seine Abhandlung über die Nachahmung und ihre Arten schon früher vorgetragen haben, es muß, wie ich dies in der „Lösung der Katharsistheorie“ auseinandergesetzt habe, dem uns erhaltenen unvollständigen Buch über die Poetik ein Buch vorausgegangen sein, oder mit anderen Worten: das uns erhaltene Buch der Poetik ist nicht das erste, sondern das zweite Bach und dieses ist zudem unvollständig, da die Abhandlung über die Komödie und den Dithyrambus fehlt.

„Handlung“ ist der erste Unterschied, also das erste Attribut zu Nachahmung. In unserem Fall ist aber „Nachahmung „*μίμησις*“ nur ein verkapptes Verbum und „Nachahmung einer Handlung“ ist demnach nur eine Periphrase für „nachgeahmte Handlung“ und steht statt: „Die Tragödie ahmt Handelnde nach“. Jetzt versteht man auch, warum Aristoteles gleich am Anfang der Poetik von Objekten und nicht Attributen der Nachahmung spricht, ferner von den Mitteln und der Art und Weise der Nachahmung[11]).

[7]) *δῆλον οὖν ὅτι οὐχ ὥρισται ὁ μὴ διὰ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων ὁρισάμενος* · Topik ζ 4. 141b 1.

[8]) *εἴπερ δεῖ μὲν διὰ τοῦ γένους καὶ τῶν διαφορῶν ὁρίζεσθαι τὸν καλῶς ὁριζόμενον, ταῦτα δὲ τῶν ἁπλῶς γνωριμωτέρων καὶ προτέρων τοῦ εἴδους ἐστίν* · Topik ζ 4. 141b 25.

[9]) *οὐδεμία γὰρ διαφορὰ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπαρχόντων ἐστί, καθάπερ οὐδὲ τὸ γένος · οὐ γὰρ ἐνδέχεται τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν τινὶ καὶ μὴ ὑπάρχειν.* Topik ζ 6. 144a 24.

[10]) *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως.*

[11]) *πᾶσαι τυγχάνουσιν οὖσαι μιμήσεις τὸ σύνολον. διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τρισίν, ἢ γὰρ τῷ ἐν ἑτέροις μιμεῖσθαι* (Mittel) *ἢ τῷ ἕτερα* (Objekte) *ἢ τῷ ἑτέρως* (Art und Weise) *καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον* · Poetik 1. 1447a 15.

Es folgt also zunächst, da „Nachahmung" ein verkappter Verbalbegriff ist, daß der erste Gattungsbegriff dieser Definition in die Kategorie des Tuns (*ποιεῖν*) fällt. Aristoteles unterscheidet 10 Kategorien: 1. Das Was (*τί*), 2. die Quantität (*ποσόν*), 3. die Qualität (*ποιόν*), 4. die Relation (*πρός τι*), 5. das Wo (*ποῦ*), 6. das Wann (*ποτέ*), 7. das Liegen (*κεῖσθαι*), 8. das Haben (*ἔχειν*), 9. das Tun (*ποιεῖν*), 10. das Leiden (*πάσχειν*). Die Kategorien des Tuns und Leidens erörtert er nur ganz kurz. Im 9. Kapitel der Kategorien (11^b1) sagt er nur, daß diese Kategorien die Entgegensetzung und das Mehr und Minder annehmen[12]). Auch im 9. Kapitel des 1. Buches der Topik (103^b 20 ff.) läßt er uns bezüglich dieser Kategorien im Unklaren.

Wichtig sind für uns folgende Sätze: „Das Akzidens, die Gattung, das Eigentümliche und die Definition werden immer in einer dieser Kategorien enthalten sein"[13]), und „Gattung und Art müssen derselben Kategorie angehören"[14]). Wenn demnach „Nachahmung" zur Kategorie des Tuns gehört, was ja selbstverständlich ist, so gehört auch „Tragödie" zur Kategorie des Tuns, weshalb auch Aristoteles sie, sowie die Komödie usw. unter die „*τέχνη ποιητική*" einreiht.

Wir haben es also in dieser Definition mit Verbalbegriffen zu tun. Nachdem „Nachahmen" ein transitives Verbum ist, so ist der erste Unterschied im Akkusativobjekt zu suchen, die anderen Unterschiede könnten durch andere Objekte und durch die Umstände des Ortes, der Zeit, der Art und Weise und des Grundes ausgedrückt sein. Das Verbum „Nachahmen" wird nur durch ein Akkusativobjekt näher bestimmt; alle anderen Bestimmungen sind daher adverbiale. Da aber Aristoteles am Anfang der Poetik in der bereits zitierten Stelle 1447^a15 nur von den Objekten (*τῷ ἕτερα*), den Mitteln (*τῷ ἐν ἑτέροις*) und der Art und Weise (*τῷ ἑτέρως*) der nachahmenden Darstellung spricht, nach deren Differenzierung sich die verschiedenen Arten der nachahmenden Darstellung ergeben, so müssen wir, da er von den Umständen des Ortes, der Zeit und von den anderen Umständen des

[12]) *ἐνδέχεται δὲ καὶ τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ἐναντιότητα καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον.*

[13]) *ἀεὶ γὰρ τὸ συμβεβηκὸς καὶ τὸ γένος καὶ τὸ ἴδιον καὶ ὁ ὁρισμὸς ἐν μιᾷ τούτων τῶν κατηγοριῶν ἔσται.* Topik *α* 9. 103^b 23.

[14]) *ὑπὸ τὴν αὐτὴν διαίρεσιν δεῖ τὸ γένος τῷ εἴδει εἶναι.* Topik *δ* 1. 121^a 6. Daß hier *διαίρεσις* soviel wie *κατηγορία* ist, wie Bonitz im Index bemerkt, ergibt sich aus Topik *δ* 1. 120^b 36 ff.

Grundes an dieser Stelle nicht spricht, annehmen, daß diese entweder akzidentell sind, — der Unterschied darf, wie wir oben gesehen haben, „nie etwas Akzidentelles sein, wie auch die Gattung nicht; denn es ist nicht möglich, daß der Unterschied einer Sache zukomme und auch nicht zukomme" — oder allen von ihm erwähnten Arten der Nachahmung, dem Epos, der Tragödie, Komödie, dem Dithyrambos usw. gemeinsam sind und daher keine Differenzierung ergeben. Nun sind Ort und Zeit tatsächlich akzidentell; denn es ist gleichgültig, ob ein Drama im Altertum oder in der Neuzeit, in Japan oder in Frankreich spielt; tatsächlich finden wir auch in der Tragödiendefinition keine Andeutung eines Ortes oder einer Zeit. Von den übrigen Umständen des Grundes kann man dies aber nicht behaupten. Bei allen vernünftigen Handlungen, also auch bei den Nachahmungen von solchen Handlungen muß es irgendeinen Beweggrund geben, also eine Absicht des Handelnden, resp. Nachahmenden, und zu ihrer Erreichung muß der Handelnde, resp. Nachahmende bestimmte Mittel anwenden, es müssen also in jeder Tragödie der Zweck und die Mittel zum Zweck ersichtlich sein. Soll dieser Zweck nicht ein akzidenteller sein, so muß er sich der Wirkung anpassen. Tatsächlich hat Aristoteles, wie aus dem Ausdruck „*περαίνουσα*" ersichtlich ist, die Wirkung in die Definition der Tragödie aufgenommen, eigentlich nach dem Gesagten aufnehmen müssen. Da er aber bei den Unterschieden der Nachahmung von dem Zweck, resp. der Wirkung nicht spricht, so muß das in diesem Umstand des Grundes Ausgedrückte allen von ihm aufgezählten Arten der Nachahmung, also insbesonders dem Epos, der Tragödie, Komödie und dem Dithyrambos, gemeinsam sein, denn sonst hätte er diesen Umstand des Grundes bei den Unterschieden der Nachahmung anführen müssen. Anderseits kann dieser Umstand des Grundes schon deshalb nicht akzidentell sein, weil sonst Aristoteles diesen Umstand des Grundes, die Wirkung, nicht in die Definition aufnehmen hätte dürfen. Denn dann hätte er falsch definiert, da er etwas Akzidentelles aufgenommen hätte, was ihm seine Feinde und Neider nicht stillschweigend hingenommen hätten. Schon daraus ergibt sich also, daß die „Katharsis" weder wegen Plato noch wegen eines anderen Philosophen der Definition der Tragödie angehängt wurde, sondern ein unbedingt notwendiger Unterschied sein muß, also zur Definition gehört, weil diese sonst unvollständig wäre, ferner, daß Aristoteles nur der Logik folgte, weder Rücksicht nehmend auf

die Dramen noch auf Plato oder einen anderen Philosophen, auch nicht auf die Rhetorik, sondern wie unser deutscher Aristoteles, Lessing, sagt, als wahrer Kunstrichter keine Regeln aus seinem Geschmack folgerte, sondern seinen Geschmack nach den Regeln gebildet hat, welche die Natur der Sache erfordert. Dafür gibt es, weil Aristoteles alles logisch ableitete, keine Kunstart, ja es kann keine neue erfunden werden, die sich nicht in sein Schema der darstellenden Künste einreihen ließe, es gibt kein Drama, das sich nicht leicht und zwanglos in sein Schema der Dramen, das ich in der „Wiedergeburt der Tragödie" erneuert habe, einreihen und erklären ließe. Denn sonst wäre ja seine Definition der Tragödie unrichtig, wie die Bernaysianer bei ihrer irrigen Auslegung der Tragödiendefinition immer wieder mit Vergnügen konstatiert haben. Wir rekapitulieren: In der Definition der Tragödie finden wir also, nachdem wir festgestellt haben, daß „Nachahmung" ein Verbalbegriff ist, daß die einzelnen Glieder der Definition folgendermaßen zusammengehören: *μίμησις* = Nachahmung ist der erste Gattungsbegriff, alles andere sind Unterschiede, u. zw.:

ist *πράξεως* identisch mit dem Akkusativobjekt = *πράττοντας*, *σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης*, die Attribute zu *πράξεως*, sind eigentlich, da auch *πράξεως* ein Verbalbegriff ist und dem *πράττοντας* entspricht, Adverbia; *ἡδυσμένῳ λόγῳ* drückt das äußere Mittel der Darstellung aus, es ist noch näher bestimmt durch die begleitende Folge: *χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις: δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας* bezeichnet die Art und Weise der Darstellung;

Durch *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* ist die Wirkung samt ihren Mitteln bezeichnet.

Von diesen Ausdrücken hat Aristoteles die Bezeichnungen: *„ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας"* selbst deutlich erklärt. Uns obliegt es also, die näheren Bestimmungen zu *πράξεως* und den Schlußsatz genau zu zergliedern und zu erklären.

Was nun die Worte *„σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης"* anlangt, so ist der Ausdruck *„μέγεθος ἐχούσης"* auch unzweideutig auseinandergesetzt. Anders verhält es sich mit den Worten *„σπουδαίας καὶ τελείας"*, die man gewöhnlich mit „ernst" und „vollendet" übersetzt.

Von den Bestandteilen einer Definition verlangt Aristoteles, daß sie unbedingt bekannt und klar, d. h. eindeutig sind. Namentlich müsse man sich vor Homonymen hüten; es ist dann unklar, welche von den verschiedenen Bedeutungen gerade gemeint ist[15]). „Es ist also klar," heißt es dann in dem schon zitierten Satz, „daß, wer nicht mittels früherer und bekannterer Bestimmungen definiert hat, keine Definition aufgestellt hat."[16]) Nachdem die Worte „σπουδαῖος" und „τελεῖος" vieldeutig waren, mußte also Aristoteles die in der Definition geltende Bedeutung dieser Worte unmittelbar vor oder nach der Definition genau fixiert haben. Tatsächlich führt Aristoteles den Ausdruck „σπουδαῖος" schon im 2. Kapitel seiner Poetik (1448ª 1) ein, indem er sagt: „ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας. ἀνάγκη δὲ τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι", und 1448ª 17 heißt es: „ἡ μὲν γὰρ κωμῳδία χείρους. ἡ δὲ τραγῳδία βελτίους μιμεῖσθαι βούλεται τῶν νῦν." Daraus ist klar, daß an dieser Stelle die „σπουδαῖοι" identisch sind mit „βελτίους τῶν νῦν", daß er dagegen unter „φαῦλοι" die „χείρους τῶν νῦν" versteht. Weil aber in 1448ᵇ 34 „σπουδαῖος" scheinbar im Gegensatz zu „γελοῖος" steht, hat man „σπουδαῖος" mit „ernst", „γελοῖος" mit „lächerlich" übersetzt. Und doch steht bei Aristoteles „σπουδαῖος" immer in der Bedeutung von „außergewöhnlich". „Ernst" heißt bei ihm „σεμνός". Aristoteles hebt an dieser Stelle (1448ᵇ 34) nur hervor, daß Homer der erste richtig dramatisiert und komödisiert hat, indem er zu Helden seiner Epen „σπουδαίους" nahm, während die ersten Dramatiker Tugendhelden vorführten. „Die ernsteren Dichter ahmten herrliche Handlungen, u. zw. tugendhafter Menschen nach[17]). Homers Helden, die σπουδαῖοι, sind keine Tugendmenschen, sondern wohl keine gemeinen Menschen, aber doch mit Fehlern, ja sogar großen Fehlern behaftete. „Die leichtlebigeren Dichter ahmten die Handlungen der gemeinen Menschen nach, indem sie zunächst tadelten."[18]) „Homer dagegen

---

[15]) *Εἷς μὲν οὖν τόπος τοῦ ἁπλῶς, εἰ ὁμώνυμόν ἐστί τινι τὸ εἰρημένον· .... ἄδηλον οὖν ὁπότερον βούλεται λέγειν τῶν δηλουμένων ὑπὸ τοῦ πλεοναχῶς λεγομένου.* Topik ζ 2. 139ᵇ 19.

[16]) *δῆλον οὖν ὅτι οὐχ ὥρισται ὁ μὴ διὰ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων ὁρισάμενος.* Topik ζ 4. 141ᵇ 1.

[17]) *οἱ μὲν γὰρ σεμνότεροι τὰς καλὰς ἐμιμοῦντο πράξεις καὶ τὰς τῶν τοιούτων·* Poetik 4. 1448ᵇ 25.

[18]) *οἱ δὲ εὐτελέστεροι τὰς τῶν φαύλων, πρῶτον ψόγους ποιοῦντες.* Poetik 4. 1448ᵇ 26.

hat richtig nicht den Tadel auf die Bühne gebracht, sondern diese gemeinen Menschen lächerlich gemacht“[19]), u. zw. nicht alle Handlungen der gemeinen Menschen, sondern nur diejenigen, durch die sich dieselben lächerlich machen, ohne einen Schmerz oder gar den Untergang deshalb zu finden[20]). Eine „*πρᾶξις φαύλου*“ ist daher nicht identisch mit „*πρᾶξις γελοία*“, ebensowenig als die „*πρᾶξις σπουδαία*“ dasselbe bedeutet wie „*πρᾶξις σεμνή*“. Diese 4 Begriffe sind disparat. Da aber die Definition nur Merkmale enthalten darf, die immer zutreffen, so kann und darf man „*σπουδαίας*“ in der Definition der Tragödie nicht mit „ernst“ übersetzen. Denn auch der Dutzendmensch kann ernste Handlungen verrichten[21]). Was nämlich dem Dutzendmenschen und dem einen von denen, die noch schlechter sind als er, dem böswilligen Furchtsamen, immer abgeht, ist der Wagemut und die Entschlossenheit. Und gerade, weil dem gewöhnlichen Menschen diese Eigenschaften abgehen, sind solche Taten für ihn interessant, sie packen ihn. Dazu kommt noch eine dritte Komponente. Aristoteles erklärt in seiner gewohnten nachlässigen Weise, nachdem er zuerst „*τελείας*“ in § 7 erklärt hat, das „*σπουδαίας*“ teilweise erst im Kapitel 9. „Aus dem Gesagten ist klar, daß es nicht Aufgabe des Dichters ist, das vorzubringen, was zu geschehen pflegt, sondern das, was geschehen soll und was geschehen kann nach der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit“[22]). Also eine „*πρᾶξις σπουδαία*“ ist zugleich eine Handlung, wie sie eintreffen muß (*κατὰ τὸ ἀναγκαῖον*), oder in plausibler Weise eintreten kann (*κατὰ τὸ εἰκὸς δυνατή*), oder eintreten soll (*οἷα ἂν γένοιτο*), jedenfalls muß sie außergewöhnlich sein.

Wir wollen also das Wort „*σπουδαῖος*“ in seine an dieser Stelle passenden Komponenten zerlegen und mit „außergewöhnlich wagemutig und entschlossen“ übersetzen.

[19]) *οὐ ψόγον ἀλλὰ τὸ γελοῖον δραματοποιήσας.* Poetik 4. 1448[b] 37.

[20]) *τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν.* Poetik 5. 1449[a] 34.

[21]) Ebenso wenig ist „*σπουδαῖος*“ identisch mit „*καλὸς καὶ ἀγαθός* = tugendhaft“ und „*φαῦλος*“ mit „*μοχθηρός* = Bösewicht“. Sondern wenn wir als Dutzendmenschen (*οἱ καθ'ἡμᾶς*) die gutmütigen Furchtsamen annehmen, so sind *σπουδαῖοι* die gutmütigen Tollkühnen und *φαῦλοι* die böswilligen Furchtsamen und böswilligen Tollkühnen.

[22]) *φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον.* Poetik 9. 1451[a] 36.

Auch das Wort „τελείας" läßt sich nicht einfach übersetzen, sondern muß auch erst in seine Komponenten zerlegt werden. Diese Arbeit hat uns Aristoteles erleichtert, indem er die Komponenten selber nennt. In Kapitel 7 finden wir neben „τελείας" auch „καὶ ὅλης", das in Kapitel 8 noch durch „μιᾶς" erweitert wird. „ὅλη (= ganz) καὶ μία (= einzig) sind also 2 Komponenten von „τελεία". Nun ist aber „ganz" identisch mit „vollendet", folglich kann „τελείας" nicht „vollendet" oder „in sich abgeschlossen" allein bedeuten.

In der Metaphysik δ 16. 1021[b] 12 ff. erklärt Aristoteles das Wort „τέλειος" zunächst in der Bedeutung „vollendet" (von der Zeit), dann „vollkommen", ferner als das, was sein Ziel, sei es ein gutes oder schlechtes, erreicht hat. „Ziel und Zweck ist aber das letzte", fügt er hinzu[23]). Was also seinen Zweck erreicht hat, hat auch sein Ziel erreicht. Da wir also auch diese Komponente in „τελείας" berücksichtigen müssen, die Aristoteles in der Ethik und Metaphysik durch das Wort „προαιρετόν" ausdrückt, was unserem „planvoll" entspricht, so wollen wir das „τελείας", entsprechend seinen 3 Komponenten „ὅλης, μιᾶς, προαιρετῆς", mit „einheitlich und planvoll abgeschlossen" übersetzen. Wer handelt aber in der Tragödie planvoll? Nehmen wir z. B. die Antigone des Sophokles. Nur Antigone handelt planvoll, Kreon läßt sich von seinen Stimmungen hinreißen. Antigone hat nur ein Ziel: lauten Protest zu erheben gegen das ungerechte Gebot Kreons, mag sie dabei umkommen oder nicht, und ihn zu zwingen, dieses ungerechte Gebot zurückzunehmen. Ihre Absicht erreicht sie in schauerlicher Weise, doch so, wie man in ihrer Lage handeln muß und soll, und wie es auch möglich ist. Daher ist ihre Handlung packend, interessant, es ist eine „σπουδαία", eine außergewöhnlich wagemutige und entschlossene Handlung. Die Handlung muß aber auch, um eine „τελεία" zu sein, ganz oder abgeschlossen sein, d. h. Anfang, Mitte und Ende haben. Der Anfang ihrer Handlung ist der Anstoß, die Veranlassung, das ungerechte Gebot Kreons, Mitte ist ihre Verhaftung und Verurteilung: weil sie ihre Absicht durchsetzt, d. h. weil Kreon, auch nachdem sie zum Tode abgeführt wurde, durch die begleitenden Umstände veranlaßt, doch nachgeben mußte, ist ihre Handlung beendet, also abgeschlossen. Und weil sich alles nur um das Eine dreht, daß die veranlassende Ursache, das un-

[23]) τέλος δὲ καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἔσχατον.

gerechte Gebot, aufgehoben werde, ist die Handlung auch eine „einheitliche, *μία*". Und weil Antigone vorbedacht handelt, so ist die Handlung „planvoll, *προαιρετή*"; die ganze Handlung ist mithin eine „*τελεία*". Die spannende Handlung bezieht sich aber nur auf die Niederzwingung des Mächtigen, der den Anstoß zu ihr durch irgendeine Gewalttat oder einen Akt des Übermuts gegeben hat. Schon daraus folgt, daß alle Dramen, die nur die Tat des Übermütigen behandeln, also nur den Anfang bringen, keine Tragödien sind, so z. B. die „Emilia Galotti" von Lessing. Ja, solche Dramen sind direkt verwerflich, denn sie sanktionieren den Frevelmut der Tyrannen. So erklärt sich der einseitige Beifall, den solche Dramen finden. Erst Grillparzer hat den Fehler Lessings gut gemacht, indem er im „Treuen Diener seines Herrn" die eigentliche Tragödie zur „Emilia Galotti" schuf.

Ferner ergibt sich aus dem oben Gesagten, daß die Schicksalstragödien, zu denen ich aber nur die rechne, die einen neuen treibenden Faktor unmotiviert einführen, eo ipso schlechte Tragödien sind; Aristoteles selbst nennt solche Tragödien „episodenhafte, *ἐπεισοδιώδη*". In ihnen ist die Handlung nicht planvoll abgeschlossen (*τελεία*), weil eben ein neues Element hinzutritt, das außerhalb der Handlung steht und mit ihr weder natürlich (*κατὰ τὸ ἀναγαῖον*), noch wie es wahrscheinlich sein kann oder soll (*κατὰ τὸ εἰκός*), sondern nur zufällig (*κατὰ τὸ συμβεβηκός*) in Verbindung tritt, was bei den Zuschauern wohl Staunen und Grauen im allgemeinen, aber nicht geteilte Furcht hervorruft. Deshalb sagt auch Aristoteles: „Die Dichter, die uns nicht das sinnlich Furchterregende, sondern nur ein Wunder vorführen, haben mit der Tragödie nichts zu tun[24]). Wohl zu unterscheiden von diesen Schicksalstragödien sind solche, in denen Geister oder Orakel oder Ähnliches eine Rolle spielen, ohne daß sie dabei ein treibender Faktor sind. Solchen Dramen, zu denen z. B. der Ödipus des Sophokles, Schillers Braut von Messina, Grillparzers Ahnfrau, Shakespeares Hamlet gehören, schaden diese Geistererscheinungen usw. nichts, denn diese Zutaten sind angeregt durch Zeiteinflüsse, man kann in ihnen diese Zutaten weglassen, ohne daß die Handlung den Zusammenhang verliert.

---

[24]) *οἱ δὲ μὴ τὸ φοβερὸν διὰ τῆς ὄψεως ἀλλὰ τὸ τερατῶδες μόνον παρασκευάζοντες οὐδὲν τραγῳδίᾳ κοινωνοῦσιν.* Poetik 14. 1453b 8.

Was nun den Schlußsatz anlangt, der, wie wir gezeigt haben, schon im allgemeinen, wenn auch mit Unrecht, angezweifelt wird, so hat das Wort „Katharsis", dessen Erklärung verloren gegangen ist, eine verschiedene Deutung im Laufe der Jahre gefunden.

Diese verschiedenen Deutungen hat Knoke in seiner Abhandlung, „Begriff der Tragödie nach Aristoteles", so kurz und treffend zusammengefaßt, daß ich seine Ausführungen hierüber hier teilweise wiedergebe.

„Und nun gar das Wort *κάθαρσις*. Was hat man sich nicht alles unter dieser Handlung vorgestellt! Zwar, daß es Reinigung bedeutet, wußte man. Aber in welchem Sinn sollte eine solche Reinigung sich vollziehen? Wir übergehen hier die Erklärung älterer Gelehrten, wie auch Castelvetros, der in seinem 1570 erschienenen Kommentar der Poetik der Ansicht Ausdruck gab, Mitleid und Furcht stumpften sich bei wiederholtem Zuschauen der Tragödie allmählich ab, während Dacier 1690 sich dahin äußerte, der Zuschauer überwinde jene Gefühle bei dem Vergleich des eigenen Schicksals mit demjenigen des Helden. Auf der anderen Seite lag es nahe, die Katharsis aus der Sprache priesterlicher Tradition zu erklären, d. h. im Sinne einer Schuldsühnung zu fassen, u. zw. um so mehr, als Aristoteles selbst an einer anderen Stelle den Ausdruck so verwendet[25]). Wirklich reichen denn auch derartige Erklärungsversuche noch in die Zeiten früherer Jahrhunderte zurück. (So im 16. Jahrhundert bei Lambinus, ferner 1611 bei Heinsius, endlich bei Herder.) Gegen diese Auffassung hatte sich indessen schon Reiz in einer im Jahre 1776 erschienenen Abhandlung ausgesprochen, indem er ganz richtig den vom Philosophen gemeinten Vorgang als eine Reinigung und Befreiung von einer krankhaften Gemütserregung verstand. Und wirklich steht jener Erklärung insbesondere im Wege, daß die Katharsis offenbar doch an dem Zuschauer sich vollziehen soll. Von welcher Schuld soll dieser aber denn entbunden werden? Der Ausdruck wäre in dem bezeichneten Sinne nur verständlich, wenn er auf den schuldbeladenen Helden selbst bezogen werden dürfte. Das ist aber doch nicht möglich.

O. Müller wollte die Katharsis aus dem bakchischen Kultus erklären. Es seien diejenigen, die nach einem wilden Taumel die Ruhe

---

[25]) 1455b 14f.: *οἷον ἐν τῷ Ὀρέστῃ ἡ μανία, δι' ἣς ἐλήφθη, καὶ ἡ σωτηρία διὰ τῆς καθάρσεως.*

und Klarheit der Seele wiedererlangten, als die Gereinigten bezeichnet worden, was indessen Döring mit der Bemerkung zurückweist, es sei ja der Ekstatische gerade des Gottes voll gewesen, so daß er unmöglich als unrein hätte angesehen werden können. Andere faßten die Katharsis im Sinne einer Reinigung oder Veredelung des Gemütes, die angesichts der tragischen Handlung sich vollziehe. Diese moralische Wirkung legte auch Lessing der Katharsis unter, wenn er im 78. Stück seiner Dramaturgie sich folgendermaßen äußerte: „Da nämlich diese Reinigung in nichts anderem beruht als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten, bei jeder Tugend aber, nach unserem Philosophen, sich diesseits und jenseits ein Extremum findet, zwischen welchem sie inne steht, so muß die Tragödie, wenn sie unser Mitleid in Tugend verwandeln soll, uns von beiden Extremis des Mitleids zu reinigen vermögend sein; welches auch von der Furcht zu verstehen." Auch ist man später immer wieder auf diese Anschauung zurückgekommen. (Den Standpunkt, daß die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles eine ethische sein müsse, vertraten insbesondere Franz Biese, „Die Philosophie des Aristoteles", Berlin 1842; ferner Brandis, „Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen", Berlin 1857; sodann Spengel, „Über die Katharsis τῶν παθημάτων, ein Beitrag zur Poetik des Aristoteles", München 1859. Geradezu wird auch wohl ein ethischer Zweck angenommen, so von Manus in Masius' Jahrbuch 1877 S. 256 ff. Nach ihm soll die Tragödie von Selbstsucht und Übermut reinigen.)

Hingegen ist jedoch mit Recht eingewandt worden, daß die Tragödie wie alle Kunst ihrem Wesen nach nicht einen moralischen Zweck verfolgen könne und daß es insbesondere Aristoteles ferngelegen habe, wenigstens in der von ihm gegebenen Definition, eine solche Aufgabe dem tragischen Dichter zuzuweisen. Bezeichnet er doch an anderen Stellen als Zweck der Kunst schlechthin uns die Lust. Auch Goethe verwarf die besprochene Erklärung, indem er geltend machte: „Die Musik so wenig als irgendeine Kunst vermag auf Moralität zu wirken", und über den Zuschauer der Tragödie äußert er, „er werde nach dem Stück um nichts gebessert nach Hause gehen".

Im Gegensatz zu jenen nach Lessings Vorgange vertretenen Anschauungen entwickelte Weil in einer Abhandlung, die den Verhandlungen der im Jahre 1847 zu Basel tagenden Philologenversamm-

lung beigefügt wurde, zum ersten Male die Ansicht, daß die Katharsis des Aristoteles auf einen medizinischen Begriff zurückzuführen, dagegen jeder moralische Zweck von der Tragödie auszuschließen sei. Die Katharsis wirke ähnlich wie ein „Purgativ". Während jedoch die Erklärung dieses Gelehrten längere Zeit unbeachtet blieb, so erreichte Bernays einen um so größeren Erfolg, als er, ohne die Schrift Weils zu kennen, zehn Jahre später in einem Aufsatz, der zuerst in den Abhandlungen der historischen Gesellschaft in Breslau erschien, eine ähnliche Ansicht vortrug. (Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie. Breslau 1857.) Nach Bernays ist der Ausdruck κάθαρσις „ein ästhetischer Terminus", der als solcher erst von Aristoteles „geprägt" worden ist. Indem Bernays nun ebenfalls jeden sittlichen Zweck von der Tragödie ausschließt und sich mit Entschiedenheit dagegen verwahrt, daß sie, wie er sich ausdrückt, in ein „moralisches Korrektionshaus" verwandelt werde, sondern nur den „pathologischen (besser therapeutischen) Gesichtspunkt" gelten lassen will, besteht nach ihm die Katharsis in einer „Entladung der Gemütsaffektionen", die durch Erregung von Mitleid und Furcht in der Tragödie bewirkt wird, oder, wie er sich an einer anderen Stelle äußert, Katharsis sei „eine vom Körperlichen auf Gemütliches übertragene Bezeichnung für solche Behandlung eines Beklommenen, welche das ihn beklemmende Element nicht zu verwandeln oder zurückzudrängen sucht, sondern es aufregen, hervortreiben und dadurch Erleichterung des Beklommenen bewirken will".

Es war nicht nur die Neuheit dieser Ansicht — denn die Abhandlung Weils war in Deutschland so gut wie unbeachtet geblieben, — was überraschend wirkte, sondern die streng wissenschaftliche Methode, mit der der verdienstvolle Forscher seine Hypothese vortrug, war geeignet, ihm einen bedeutenden Anhang in der Gelehrtenwelt zu sichern. In der Tat ließ sich denn auch eine stattliche Zahl von Kennern der griechischen Tragödie durch die Bernayssche Ansicht gewinnen und man kann wohl sagen, daß sie im wesentlichen gegenwärtig noch die herrschende ist, wenn auch zugegeben werden muß, daß sie im Laufe der Zeiten eine mehrfache Weiterentwicklung oder Umbildung erfahren hat.'

In einer Programmarbeit: „Disposition der Aristotelischen Theorie des Dramas und Erklärung einiger Hauptpunkte derselben", Znaim 1907, habe ich die drei Hauptansichten über die Katharsis,

nämlich die Lessingische, Goethische und Bernaysische zu vereinigen gesucht und damit, wie sich im folgenden zeigen wird, unbewußt wenigstens teilweise das Richtige getroffen. Damals schrieb mir Herr Universitätsprofessor Dr. Otto Immisch in Gießen unter dem 10. X. 1907: „Bislang glaube ich noch: 1. daß der Passus über die Katharsis nur infolge einer Polemik gegen Plato der Definition angehängt ist: das ἔργον (die Wirkung) hat an sich, nach Aristoteles' eigenen Sätzen über das Definieren im ὅρος οὐσίας nichts zu suchen; 2. daß die Katharsis in Aristoteles' Sinn weder ethisch noch „hedonisch" noch therapeutisch ist, sondern intellektualistisch." Ich habe mich lange gegen Immischs Auffassung im 2. Punkt gesträubt, endlich aber die Richtigkeit derselben eingesehen und nach langem Studium die Bedeutung „Aufklärung" als die einzig passende gefunden und mit dieser haben sich alle Schwierigkeiten der Poetik, Rhetorik und Politik, die bisnun jeder Erklärung spotteten, in nichts aufgelöst, wie jeder unparteiische Leser im folgenden sehen wird.

Daß Aristoteles unter „Katharsis" nichts anderes versteht als wir unter „Aufklärung" in dem Sinne, wie ich es in der „Wiedergeburt der Tragödie" auseinandergesetzt habe, dafür habe ich 3 Beweise: 1. daß es mir möglich ist, mit dieser Erklärung alle Schwierigkeiten, die sich mit Bezug auf die Poetik ergeben, nicht nur in der Poetik selbst, sondern auch in allen seinen anderen Schriften leicht und klar aufzuhellen. 2. daß es mir möglich war, in der „Wiedergeburt der Tragödie" auf Grund dieser intellektualistischen Erklärung des Wortes „Katharsis" ein System aufzustellen, in das sich alle poetischen Werke einreihen lassen, wobei man auf den ersten Blick jedes Drama nicht nur klassifizieren, sondern auch objektiv auf seine Mängel untersuchen und diese nachweisen kann; — trotzdem es, wie ich nachgewiesen habe, 864 Arten von Dramen gibt, so läßt sich doch mit Hilfe von nur 6 Kombinationen jedes Drama augenblicklich einreihen und objektiv kritisieren. Weit entfernt, daß die Aristotelische Poetik, wie viele Kritiker meinen, veraltet und auf unsere modernen Dichter unanwendbar ist, ist sie für alle Zeiten, alle Völker und selbst für alle noch möglichen Erfindungen der Kanon; — 3. daß es mir möglich ist, besonders aus dem Organon des Aristoteles die Beweise für die intellektualistische Bedeutung von „Katharsis" zu erbringen.

Es ist bezeichnend, daß Bernays selbst sowie alle seine ein-

gefleischten Anhänger über Aristoteles im allgemeinen sowie über die Katharsistheorie im besonderen ein absprechendes Urteil fällen, während Lessing, Goethe und Schiller sowie alle Anhänger der ethischen (Lessing) oder ästhetisch-intellektualistischen (Goethe) Katharsiserklärung den Aristoteles als den unfehlbaren Kunstkritiker betrachten. So z. B. schreibt der Bernaysianer Alfred Freiherr von Berger in seiner Abhandlung: „Wahrheit und Irrtum in der Katharsistheorie des Aristoteles" (S. 73): „Sie (= diese Katharsistheorie) vermag den Ästhetiker sachlich nicht voll zu befriedigen. Diese Unbefriedigung, unter dem Einfluß des scholastischen Vorurteils[26]) erweckt den Wunsch, daß die Theorie nicht die des Aristoteles sein möge, und dieser Wunsch ist der Vater all der Gedanken, mit welchen die zahlreichen Streitschriften angefüllt sind, die noch immer wider den Stachel der medizinischen Auffassung löcken."

Einen neuen heftigen Angriff auf Aristoteles hat in neuerer Zeit der Bernaysianer Georg Finsler in seinem vielgelobten Buch „Platon und die Aristotelische Poetik" unternommen, indem er den Nachweis zu erbringen sucht, wie sehr Aristoteles von seinem Lehrer Platon abhängt. Natürlich erscheint ihm und seinen Anhängern Aristoteles als ein geistiger Zwerg, Plato als ein Riese. Er betrachtet eben Plato durch ein stark vergrößerndes Opernglas, während er bei der Betrachtung des Aristoteles das Glas verkehrt nimmt. „Aristoteles darf eben nur aus sich selbst erklärt werden." Trotzdem aber Finsler die Berechtigung dieses Satzes anerkennt, indem er auf S. 10 das Vorgehen Vahlens lobt, daß dieser „für seinen Zweck mit vollem Recht Aristoteles aus sich selbst erklärt und nur gelegentlich auf Platon hinweist, und wiederum mit Recht es an einer Stelle ausdrücklich ablehnt, den Aristotelischen Text durch Hinweisung auf Platon interpretieren zu lassen", schlägt er in dem erwähnten Buche gerade den umgekehrten Weg ein, um herauszuklügeln und herauszutüfteln, „was Aristoteles dem Platon verdankt" und „was er aus Platons Anregungen gemacht hat". Auf diesem Irrweg gelangt Finsler zu folgendem Ergebnis (S. 214): „Wir erkennen in den Abweichungen der Poetik von Platon, von dem sie in umfassender Weise abhängig ist, die Resultate des Versuches, die Poesie für den besten Staat zu

[26]) d. i. der Denknötigung, eine Frage für entschieden zu halten durch einen autoritativen Ausspruch des Aristoteles; selbst Lessing war nicht frei von dieser Neigung (S. 71)

retten. Es war der Erkenntnis des Wesens der Poesie nicht förderlich, daß Aristoteles diesen Versuch gemacht hat. Gewiß verdient die Poetik trotz ihrer Schwächen die Bewunderung, die ihr die Jahrhunderte gezollt haben, und daß sie lange Zeiträume hindurch fast unumschränkt geherrscht hat, ist bei der Tiefe und Feinheit ihrer einzelnen Sätze wie bei dem geschlossenen und imponierenden Aufbau des Ganzen wohl zu begreifen. Darüber jedoch muß man sich verwundern, daß viele sie noch heute für das eigentliche Gesetzbuch der Poesie halten können. Während die Wissenschaft seit der Renaissance die Bande der Scholastik gebrochen hat, gelten die Ausführungen der Poetik vielen noch immer als unantastbare Dogmen. Nicht Aristoteles trifft der Tadel dafür, sondern die das tun. So manche Wahrheit die Poetik unzweifelhaft enthält, so darf sie doch nicht über die Poesie zu Gerichte sitzen. Reicht sie doch nicht nur für die großen modernen Dichter nirgends aus, sondern nicht einmal für die des alten Athens. Als Lessing den Regelzwang der Franzosen zerbrach, berief er sich auf Shakespeare und die Alten und Aristoteles war ihm ein guter Helfer, aber nur, weil er mit dessen Gründen nicht fertig zu werden wußte. Das war für ihn der rechte Weg und zeigt uns den unsern. Den Dichter muß man fragen, was Poesie sei, und er gibt bereitwillig Antwort. Einen Dichter hat man bis jetzt viel zu selten gefragt, und zwar einen großen, Platon, weil man ihn bezichtigte, die Grenzen der Poesie und der Politik verwirrt zu haben. Daß der Vorwurf unhaltbar sei, dafür ist des Aristoteles Poetik der beste Beweis. Auch Platons Anschauungen sind keine Lehrsätze, aber sie sind, wie wenig andere, geeignet, die unseren zu erweitern und zu vertiefen."

Finsler beruft sich auf Lessing, soweit er ihn braucht, und gibt uns dann sein Arkanum bekannt: „Den Dichter muß man befragen, was Poesie sei", und „Platon ist ein Dichter", folglich: „muß man Platon befragen, der gibt uns bereitwillig Antwort". Allerdings vergißt Finsler an dieser Stelle, daß der „Dichter" Platon die Dichtkunst aus dem Staate verbannt wissen will, da sie nach ihm nicht nur wertlos, sondern sogar schädlich ist. Übrigens befrage man nur die Dichter um das Wesen der Dichtkunst: ein jeder gibt freilich bereitwillig Antwort, aber eine jede Antwort ist verschieden. Bedauerlich ist nur, daß sich auch ein so vorsichtiger Gelehrter wie W. Schmidt von den Ausführungen Finslers so einnehmen ließ, daß er in seiner „Griechischen Literaturgeschichte" ihm durch dick und dünn Gefolg-

schaft leistet. So sagt er S. 669: „Die Art von Aristoteles' Polemik gegen den Meister ist, wenn man in Anbetracht zieht, in welchem Umfang Aristoteles mit Platons Gedanken Wucher getrieben hat, und wenn man Platons Verhältnis zu Sokrates oder den Eleaten vergleicht, höchst pietätlos". Und doch ist W. Schmidt zu entschuldigen, daß er dem Sirenengesang Finslers erlag. Ich muß aufrichtig gestehen, daß mir, als ich Finslers Buch wiederholt durchstudiert hatte, wenn ich auch an Aristoteles nicht irre wurde, doch Plato übermenschlich groß erschien. Denn wenn auch Aristoteles fast in allen Punkten der Poetik andere Lehrsätze aussprach als Plato, so schien er doch nach Finslers Ausführungen alle Anregungen seinem Lehrer Plato zu verdanken. Doch konnte ich mich nicht mit dem Gedanken vertraut machen, daß gerade Plato der Erfinder all dieser Gedanken sei, weil ich es für unmöglich hielt und halte, daß ein Dichtergenie über das, was seine Seele vollkommen beherrscht, also über die Dichtkunst, Aufschluß geben könne. Denn dazu gehört Reflexion und die ist im Genie nicht gut möglich, wohl aber im Talent. Und da Plato nach dem übereinstimmenden Urteil seiner Zeitgenossen ein Dichtergenie war, so können die richtigen Ausführungen Platos über das Wesen der Dichtkunst nicht von ihm ausgegangen sein. Da lernte ich durch Herrn Prof. Dr. Karl Mras in Wien den „Ethos" von W. Süß kennen und wie Schuppen fiel es von meinen Augen. Süß bringt dort den unwiderleglichen Nachweis, daß schon Gorgias in seiner „Helena" die Gedanken Platos über die Dichtkunst kennt, daß also nicht Plato, sondern Gorgias oder wahrscheinlich noch ältere Gelehrte diese Gedanken durchgedacht haben. So ist uns also Plato menschlich näher gerückt und Finslers Buch hat nur mehr historisches Interesse. Wenn auch die Schlußfolgerungen, die Süß zieht, wie ich zeigen werde, nicht richtig sind, so erklärt sich doch aus seinen Enthüllungen manches bis jetzt Unklare.

Die Echtheit der unter dem Titel „*Ἑλένης ἐγκώμιον*" überlieferten Schrift des Gorgias wird wohl von einigen Gelehrten, so besonders von Spengel, Wilamowitz, Gomperz bezweifelt. Blass kommt in seiner „Attischen Beredsamkeit" auf Grund einer eingehenden Untersuchung über die Echtheitsfrage der „Helena" zu folgendem Schluß: „Man kann die Annahme einer Fälschung mit nichts widerlegen. Und so mögen denn diese beiden Reden (des Gorgias, nämlich die „Helena" und der „Palamedes") unter dem Verdacht der Un-

echtheit bleiben; ein entschiedenes Urteil zu fällen steht uns nicht zu." Auch wir lassen die Echtheitsfrage offen. Aber das, was Süß aus der „Helena" zitiert, spricht sehr für die Echtheit, weil ja auch Plutarch in der Schrift „de gloria Atheniensium" in Kap. 8 bezeugt, daß Gorgias sich mit der Erklärung der Tragödie beschäftigt hat. Seine Definition der Tragödie lautet bei Plutarch: „Die Tragödie ist ein wunderbarer Ohrenschmaus und eine wunderbare Augenweide. Sie bewirkt durch die Erzählungen und Leiden eine Täuschung, wobei derjenige, der durch sie getäuscht hat, gerechter ist, als der, dem diese Täuschung nicht gelungen ist, und derjenige, der sich täuschen läßt, weiser ist als der, bei dem die Täuschung nicht wirkt."[27]) Doch auch Gorgias ist wahrscheinlich nicht der Begründer dieser Definition, sondern, wie Süß meint, eher Thrasymachos. Für uns von Wichtigkeit ist das, was Süß in seinem „Ethos" über die Wirkung der Tragödie vorbringt (S. 83 ff.), was ich aber nur stark verkürzt wiedergebe. „Die rednerische Wirkung", sagt Süß, „sucht Gorgias in seiner Helena 8—14 aufzuhellen. Ganz im allgemeinen wird zunächst als Wirkung des Logos angegeben: *φόβον παῦσαι, λύπην ἀφελεῖν, χαρὰν ἐνεργάσασθαι, ἔλεον ἐπαυξῆσαι, ...* und schließlich folgt die zusammenfassende Stelle: *τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἥ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἥ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν. ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει καὶ τὰ μὲν νόσου, τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν. οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινι κακῇ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.* In diesen Ausführungen haben wir nichts weniger als die Lehre von der *κάθαρσις παθημάτων*, wie sie uns Bernays verstehen gelehrt hat, und zwar ist hier alles, was bei Aristoteles infolge des Zustandes der Überlieferung abrupt ist und die Quelle vieler Mißverständnisse in der wetteifernden Interpretation vieler Jahrhunderte abgegeben hat, klar, da das secundum comparationis mit drastischer Anschaulichkeit ausgeführt ist. Zugrunde liegt die Vorstellung der Humoralpathologie, daß sich in dem Körper verhaltene *χυμοί* (Säfte) stauen und die Ursache von Beschwerden werden. Wie unsere Altvorderen

[27]) *ἔστιν οὖν τραγῳδία θαυμαστὸν ἀκρόαμα καὶ θέαμα, παρασχοῦσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν ἀπάτην, ἣν ὅ τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. ...*

zur Frühjahrszeit ein „blutreinigendes" Mittel anwandten und sich eine frische fröhliche Laxation verschafften, so erfüllen die griechischen *φάρμακα* ähnliche Purgationszwecke, *ἄλλους ἄλλα ἐξάγει χυμούς*, d. h. ein jedes Tränklein seinen zugehörigen, Gebresten verursachenden, bösen Humor. Die genau entsprechende Wirkung (*δύναμις*) des Logos wird an verschiedenen Beispielen veranschaulicht. Dabei ist jedoch zu beachten, daß das Grundprinzip überall das gleiche ist, daß aber Gorgias diese Möglichkeit der Variation benutzt hat, um verschiedene Seiten des Vorgangs anschaulich zu machen. Wir beginnen mit der *ποίησις*. Fremdes Leid (die *φάρμακα*) wird eingeführt (*διὰ τῶν λόγων*) in das Bewußtsein, der Hörer erlebt es als *ἴδιον πάθημα*, d. h. die entsprechenden, in seiner Bewußtseinsdisposition aufgespeicherten Spannungen erleben durch diese Kur eine Auslösung. Ausgerechnet *φόβος* und *ἔλεος* werden dabei genannt und es scheint, daß Gorgias hier vorzugsweise die Tragödie im Auge hat, der ja auch seine anderwärts überlieferte Definition galt. Bezeichnenderweise nennt der Autor der Helena die Auslösung des *φόβος* eine *φύσις περίφοβος*, die des *ἔλεος* einen *πολύδακρυς*. Er deutet damit die motorische Form der Entladung des vorhandenen Reizes an. Die Entladung einer Spannung ist unter allen Umständen mit einem Lustgefühl verbunden. Man kennt die Wollust der Träne. Dieser Sachverhalt wird durch das *πάθος φιλοπενθές* veranschaulicht, die süße Sehnsucht des sein Leid Äußernden ist der Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen. Es ist die *κάθαρσις τῶν παθημάτων διὰ τῶν τοιούτων παθημάτων* gemeint. In dem zweiten Beispiel ist der berückende Zauber des einlullenden Zaubergesanges das *φάρμακον*. Es verbindet sich mit einer vorhandenen, zur Auslösung drängenden Disposition der Wünsche, der *δόξα*. Der Erfolg ist die Freiwerdung eines gewissen Affekts, den der beeinflussende Logos gerade haben will. In dem angeführten, zusammenfassenden Schlußsatz wird als solche früher gebundene, nun durch den Logos entfesselte Erregung Schmerz, Freude, Furcht und Mut genannt. Die Wirkungen der Poesie sind also die gleichen wie die der lebendigen, überredenden Rede, soweit die Qualität und der Prozeß ihrer Genese in Betracht kommt. Aber die Poesie ist wie der *λόγος γραπτός* der Technographen nur *μίμησις*, nur ein schönes Abbild. Ungleich höher steht für Gorgias und seine Schule die Wirkung der lebendigen, mit dem *καιρός* gesprochenen Rede..... Auch Plato behandelt die

Poesie als Logos. *Εἴ τις περιέλοιτο τῆς ποιήσεως πάσης τό τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον, ἄλλο τι ἢ λόγοι γίγνονται τὸ λειπόμενον*; (Gorgias 502 c.) Mit der Rhetorik fällt auch die Poesie bei Plato demselben Verdammungsurteil anheim. Sie unterliegen ja, wie er mit Gorgias glaubt, denselben Gesetzen der Wirkung. Sie müssen nach Gorgias Schmeichelkünste sein, d. h. sie erreichen ihre Wirkungen, indem sie den vorhandenen Dispositionen des Hörers durch gleichartige *φάρμακα* beikommen und ihm ein wohliges Gefühl der Auslösung verschaffen. *Δημηγορία ἄρα τίς ἐστιν ἡ ποιητική. οὐκοῦν ῥητορική δημηγορία ἂν εἴη*; (Gorgias 502 D.) ..... Mit Hilfe des Alkidamas gelingt es, die auffallende Betonung der *μίμησις* in der Poetik ins rechte Licht zu stellen. Da die lebendige Rede ein *ζῷον* ist, so ist der Redenschreiber ein *ζωγράφος*. Die geschriebene Rede gleicht einem Standbild, einem Gemälde. Ebenso wird die geschriebene Rede bei Alkidamas, Plato und Isokrates mit einem *ποίημα* verglichen. Dichter und Maler stehen also in einem ähnlichen Verhältnis zum Leben selbst. In unzähligen Variationen wiederholt die Weltliteratur den peripatetischen Vergleich der Komödie oder des Dramas überhaupt mit einem speculum vitae, wofür auch noch imago veritatis, imitatio consuetudinis eintritt. Dieses zu weltnistorischer Berühmtheit gelangte Schlagwort ist nun gar nicht peripatetisch, sondern mindest alkidameisch, der Sache nach gorgianisch, u. zw. gestattet uns ein glücklicher Zufall der Überlieferung gerade die bezeichnende Duplizität der rhetorischen und der poetischen Verbindung zu konstatieren. Nach dem Zeugnis des Aristoteles (Rhetorik γ 3, 1406^{b} 12) nannte Alkidamas die Odyssee ein *καλὸν ἀνθρωπίνου βίου κάτοπτρον*, und anderseits sagt er am Schluß seiner Sophistenrede (§ 32) bei der Hervorhebung der relativen, mnemonischen Bedeutung der Schrift: *Εἰς δὲ τὰ γράμματα κατιδόντας ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ θεωρῆσαι τὰς τῆς ψυχῆς ἐπιδόσεις ῥᾴδιόν ἐστιν*..... Die lebendige Rede ist ein *ζῷον*, also muß auch ihr Spiegelbild, die geschriebene, wenigstens, sowie das Standbild und das Gemälde der dargestellten Person ähnelt, Kopf, Hand und Fuß hat, eine *σύστασις* sein. *Κόσμος* und *τάξις* sind Lieblingsworte der gorgianischen Helena aus dieser Grundanschauung heraus geworden. Diese Forderung erscheint im platonischen Phaidros in einem verschiedenen Zusammenhang, einmal bei der Kritik des Lysias (*δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τε ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε*

ἄπορν. ἀλλὰ μέσα τ' ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέπον τ' ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα. [264 c]), dann bei der scherzhaft herangezogenen Technik der Tragödie, aus der Sokrates das τὰ σμικρὰ μεγάλως καὶ τὰ μεγάλα σμικρῶς ποιεῖν φαίνεσθαι und den ἔλεος und φόβος erwähnt, worauf Phaidros erwidert: καὶ οὗτοι (Σοφοκλῆς καὶ Εὐριπίδης) ἄν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι, κατηγελῷεν, εἴ τις οἴεται τραγῳδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν τούτων σύστασιν, πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνιστάμενον. (268 D.) An beiden Stellen ist an anderer Stelle und aus anderen Voraussetzungen Gorgias als Quelle erwiesen. Mit dieser Forderung der σύστασις gewinnen wir ein neues, Poetik und Rhetorik gemeinsam umschlingendes Band."....

Was Süß tatsächlich Neues vorbringt, ist also folgendes: μίμησις, σύστασις, τελεῖος, μέγεθος ἔχουσα, ἡδυσμένος λόγος, μέτρον ἔχειν, κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, ὅλος, vor allem aber die medizinisch-therapeutische Katharsis sind Ausdrücke, die schon vor Plato von Gorgias und seiner Schule durchdacht und zur Erklärung des Logos sowie des Dramas herangezogen wurden. Nicht mit Platons Gedanken hat also Aristoteles, wie Finsler und Schmidt glauben, Wucher getrieben, sondern Plato und Aristoteles fanden die Bausteine für eine Poetik schon vor und was hat jeder der beiden daraus gemacht? Plato wirft auf Grund des Vorhandenen alle Poesie aus dem Staate, Aristoteles schafft ein für alle Zeiten und Völker gültiges Lehrgebäude, das leider nur verstümmelt auf uns gekommen ist und daher Mißdeutungen ausgesetzt war und ist. Was Plato zu seinem vernichtenden Urteil über die Poesie veranlaßt hat, ist durch Süß klar geworden. Es ist dies die von Gorgias oder einem Vorgänger des Gorgias erfundene medizinisch-therapeutische Katharsis. Daß Gorgias schon den Ausdruck „Katharsis" dafür gebraucht hat, ist aus der Politik des Aristoteles, wie wir sehen werden, offenkundig.

Dank der „Helena" des Gorgias und dem „Ethos" von Süß sind wir nun in der Lage, konstatieren zu können, daß die Frage nach dem „Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen" schon vor Plato unter den führenden Geistern der Griechen vielfach erörtert worden sein mußte. Denn Gorgias darf nicht als der Anfang, sondern muß als das voraristotelische Endglied der wissenschaftlichen Untersuchungen über die Wirkung der Tragödie angenommen werden. Es bleibt das unbestrittene Verdienst Bernays', daß er, ohne die

„Helena" des Gorgias zu kennen, — denn wer würde in ihr die therapeutische Katharsis vermuten und suchen? — selbständig auf diese Erklärung gekommen ist, die, mag sie noch so unappetitlich sein, doch etwas Bestrickendes an sich hat und daher trotz ihrer Schwächen und Unzulänglichkeiten doch von den meisten Gelehrten als richtig angenommen wird.

Gegen diese Gorgianische Auffassung wendet sich nun Plato. Sie ist so treffend, so packend, so überzeugend, daß er jeden Widerstand aufgibt. Da er aber, der Ästhetiker katexochen, sich unmöglich mit ihr abfinden kann, so muß er natürlich alle Poesie aus seinem Staate verbannen. Blutenden Herzens nimmt er sogar von seinem Liebling, dem alten Meister Homer, Abschied, — auch der muß hinaus. Nur Hymnen auf die Götter und Preislieder auf Helden dürfen in seinem Staate erschallen. Denn nur an eine derartige Poesie reicht die „verruchte Katharsis" nicht heran.

„Trotzdem aber soll es gesagt sein," sagt er im Staat X., S. 607 C, „daß wir, wenn die nur zur Unterhaltung dienende Dichtkunst und das Theater nur irgend einen Grund angeben könnte, daß sie in einem wohlgeleiteten Staat eine Existenzberechtigung hat, sie gerne aufnehmen würden; wir lassen uns ja gerne von ihr bezaubern; doch unfromm wäre es, das, was uns wahr erscheint, preiszugeben. Oder wirst nicht auch du, o Freund, von ihr bezaubert, zumal wenn du sie mit den Augen Homers betrachtest? Verdiente sie also nicht zurückzukehren, damit sie sich verteidige im Liede oder in einem anderen Versmaß? Ja, wir möchten sogar wohl auch ihren Verfechtern, soweit sie nicht selbst Dichter, sondern nur Musenfreunde sind, gestatten, in einer Rede für sie einzutreten, daß sie nicht nur dem Vergnügen dient, sondern auch für den Staat und das menschliche Leben von Nutzen ist." Diese von Plato sehnsüchtig verlangte letzte Rettung der Poesie hat sein Schüler Aristoteles pietätvoll vorgenommen. Wenn aber Plato, wie nach den Ausführungen von Süß klar ist, gegen die Gorgianische medizinisch-therapeutische Auffassung von der Wirkung der Tragödie polemisiert und auf Grund derselben zu seinem Verdammungsurteil der Poesie kommt, kann da Aristoteles wieder die medizinisch-therapeutische Wirkung ins Treffen geführt haben, konnte er überhaupt von einem neuen Terminus „Katharsis" sprechen, wie er es in der Politik tut, wo er außerdem, wie wir sehen werden, ausdrücklich gegen die Gorgianische Katharsis polemisiert?

Nach Zeller und Gomperz, deren Meinung ich mich hierin anschließe, hat Aristoteles am Ende seiner Laufbahn nach der Abfassung seiner Politik und vor jener der Rhetorik seine Lehrvorträge über die Dichtkunst endgültig in einem Werke zusammengestellt. Wenn aber die Poetik das vorletzte und die Rhetorik das letzte Werk des Aristoteles ist, so ist es ein nutzloses Bemühen, die in der Poetik vorkommenden, von der sonstigen Verwendung abweichend gebrauchten Worte aus den früheren Werken des Aristoteles oder gar aus Plato oder aus noch älteren Philosophen erklären zu wollen. Denn es steht fest, daß er nur in den seltensten Fällen etwas von seinen Vorläufern widerspruchslos annimmt, fast immer benützt er sein von ihm erfundenes Organon als den Prüfstein für die Ansichten seiner Vorläufer und diese Prüfung fällt natürlich in der Regel schlecht aus; denn vor ihm waren eben solche Definitionen und schematische Zusammenfassungen, wie z. B. eine Poetik, gar nicht möglich, daher auch bei Plato und Gorgias nur eingestreute geistreiche Bemerkungen über die Poesie, aber nichts Zusammenhängendes zu finden ist.

Daß ich mich der Ansicht von Zeller-Gomperz anschließe und nicht der Immisch-Süßischen: „Aristoteles schrieb seine Poetik als Ergänzung der Rhetorik, und als mit der Rhetorik zusammenhängend hat sie in der Tradition des Orients ein Glied des Organon gebildet“[28]), hat seinen Grund im folgenden:

Erstens spricht alles, was Eduard Zeller in seiner „Philosophie der Griechen“[29]) anführt, für die Reihenfolge „Politik. Poetik, Rhetorik“ und nichts gegen sie. Außerdem ist mir aber folgender Umstand maßgebend: Aristoteles hat im 8. Buch seiner Politik die Jugenderziehung abgehandelt. „Der heutige Jugendunterricht“, sagt er dort in Kap. 3. „umfaßt etwa folgende 4 Gegenstände: Grammatik, Gymnastik, Musik und hie und da auch Zeichnen; die Grammatik und das Zeichnen als nützlich für das Leben und vielfach zur Anwendung kommend, die Gymnastik als geeignet, den männlichen Mut auszubilden. Was die Musik anlangt, so werden über ihre Nützlichkeit schon Zweifel erhoben; denn die meisten treiben sie heute nur zum Vergnügen.“ (St.) .... Seine eigene Ansicht über die Lehrgegenstände hat er einige Zeilen früher ausgesprochen. „Man weiß durchaus nicht, ob

[28]) Immisch, Philologus LV. (1896) p. 20.
[29]) II. Teil, 2. Abt., S. 107 und 130.

man die Kinder in dem unterrichten soll, was sie für das praktische Leben brauchen, oder in dem, was sie zur Tugend hinleitet, oder endlich, ob man sie darüber hinaus auch in den höheren spekulativen Wissenschaften unterrichten lassen soll. Jede dieser Ansichten hat ihre Verteidiger gefunden..... Hier ist nun soviel gewiß, daß unter den nützlichen Dingen diejenigen gelehrt werden müssen, welche notwendig sind, aber auch diese nicht alle ohne Ausnahme. Da die Beschäftigungen in solche zerfallen, die einem Freien wohl anstehen, und in gemeine Arbeit, so wird die Jugend aus dem Gesamtgebiete nützlicher Tätigkeit nur diejenige üben, die sie nicht herabwürdigt. Für herabwürdigend aber ist jede Tätigkeit, Kunst und Wissenschaft zu achten, welche den Leib, die Seele oder den Verstand freier Menschen zur Anwendung und Ausübung der Tugend untüchtig macht." (St.) .... Weiter sagt er in Kap. 3: „Jeder wählt sich seine Unterhaltungen nach seiner Individualität und Beschaffenheit; aber der beste Mensch wählt die besten und trachtet nach denjenigen, welche aus der reinsten und edelsten Quelle fließen. Aus diesem Unterschiede erhellt die Notwendigkeit jener Forderung, daß man auch für den Genuß der Muße manches zu lernen habe, daß für ihn eine gewisse Bildung erforderlich ist, und man begreift ebenso leicht, daß die hieher gehörigen Bildungsmittel mitsamt dem Unterrichte sich selbst Zweck sind, während die zur Geschäftstätigkeit vorbereitenden als notwendige anderen Zwecken dienen." (St.)

Mit Ausnahme der Musik erörtert Aristoteles im weiteren Verlaufe des 8. Buches nichts über die Künste und Wissenschaften, die herabwürdigend oder veredelnd sind, also der Jugend gelehrt oder nicht gelehrt werden sollen: ja, auch bei der Musik vermißt man manches. Wenn aber seine Erziehungslehre vollständig sein und reformierend wirken sollte, dann mußte er seine angedeuteten Forderungen begründen und dies konnte er nur in einer Kunstlehre einerseits und der Rhetorik anderseits. — die Kunstlehre als Luxusbildungsmittel, also Selbstzweck, die Rhetorik als zur öffentlichen Tätigkeit vorbereitend, zu einem außer ihr liegenden Zweck, also Mittel zum Zweck. Da aber der Schluß des 8. Buches der Politik mit Notwendigkeit zur Kunstlehre hinüberleitet, so folgte jedenfalls als 9. und 10. Buch der Politik die Kunstlehre, wobei das uns erhaltene unvollständige Buch über die eigentliche Poetik — es fehlt ja in diesem zumindest die Abhandlung über die Komödie und den Dithyrambos — natürlich

nur das 10. gewesen sein konnte. als 11.. 12. und 13. Buch der Politik die Rhetorik. In dieser sieht man deutlich. daß Aristoteles die Jugend vor den Auswüchsen der Rhetorik warnt. Denn die Afterrhetorik ist wie die Afterkunst herabwürdigend und macht Leib. Seele und Verstand zur Anwendung und Ausübung der Tugend untüchtig.

Daß dem wirklich so war, dies bestätigt das Verzeichnis der Aristotelischen Schriften nach Ptolemaeos Chennos (aus dem Arabischen übertragen von Maur. Steinschneider).

Dort folgen auf die logischen Schriften Nr. 25 [b] *κατηγορίαι α′* bis Nr. 29 *σοφιστικοὶ ἔλεγχοι α′* zunächst Nr. 30 *ἠθικῶν μεγάλων β′*. Nr. 31 *ἠθικῶν Εὐδημείων η′*, dann Nr. 32 *πολιτικῶν η′*, hierauf Nr. 32 [b] *τέχνης πολιτικῆς β′* und Nr. 33 *τέχνης ῥητορικῆς γ′*.

Der vielgeschmähte Ptolemaeos Chennos (er lebte um 50 n. Chr.) hat uns, unbeeinflußt von Andronikos von Rhodos, der um 50 v. Chr. lebte, wohl die ursprüngliche Anordnung der Aristotelischen Schriften überliefert[30]; allerdings ist Poetik und Rhetorik von der Politik schon getrennt, die Poetik aber in charakteristischer Weise mit derselben Nummer wie die Politik bezeichnet. Erst Diogenes Laertius (um 200 n. Chr.) und Hesychios von Milet (um 530 n. Chr.) haben vielleicht die Ausgabe der Aristotelischen Schriften, resp. die Neueinteilung derselben durch Andronikos von Rhodos benützt und sind ihr gefolgt. Aber auch bei diesen beiden finden sich Poetik und Rhetorik noch nicht bei den logischen Schriften, wohl aber steht die Poetik nach der Rhetorik, ist ihr aber nicht angehängt. Bei Diogenes Laertius ist die Ethik unter Nr. 38, die logischen Schriften sind unter Nr. 48—60. Nr. 75 ist die Politik η', Nr. 78 die Rhetorik $\overline{\beta}$, Nr. 83 die Poetik $\overline{\beta}$; bei Hesychios ist die Ethik unter Nr. 39, die logischen Schriften sind unter Nr. 46—59, die Politik η' unter Nr. 70, die Rhetorik γ' unter Nr. 72, die Poetik β' unter Nr. 75. Erst die Philosophen des 6. Jahrhunderts nach Chr. teilen die Aristotelischen Schriften in der 2. Vorbemerkung zum Kommentar zu den Kategorien nach dem Vorgang des Porphyrios und Ammonios anders ein[31]. u. zw.

[30]) Dies zeigt besonders deutlich schon die Reihenfolge Ethik, Politik. Es fehlt wohl die Nikomachische Ethik, deren letztes Buch klar und deutlich den Zusammenhang mit der Politik im Schlußkapitel (22) ausspricht, doch schon der Umstand, daß auf die Ethik überhaupt die Politik unmittelbar folgt, spricht dafür, daß Ptolemaeos die Aristotelische Reihenfolge einhält.

[31]) vgl. Littig, Andronikos von Rhodos, 1890, S. 43.

Philoponos, ohne Poetik und Rhetorik zu den logischen Schriften zu rechnen, Simplikios führt bei den logischen Schriften schon die Rhetorik an, aber noch nicht die Poetik, erst Elias (David) und Olympiodoros rechnen auch die Poetik zu den logischen Schriften[32]), und al-Ja-'qûbî, ein arabischer Geschichtsschreiber des 9. Jahrhunderts, zeigt in seiner Inhaltsangabe der Aristotelischen Schriften unter 1. λογικά folgende Reihenfolge: 1. κατηγορίαι, 2. περὶ ἑρμηνείας, 3. ἀναλυτικά, 4. ἀποδεικτικά, 5. τοπικά, 6. σοφιστικά, 7. ῥητορικά (η'), 8. ποιητικά (ή'), er folgt also bis auf die Umstellung von 6 und 7, und auf die sonderbare Angabe von 7 Büchern der Rhetorik und Poetik der Einteilung des Elias (David).

Daraus folgt, daß nicht Aristoteles und seine Nachfolger, aber auch nicht Andronikos von Rhodos und seine Nachfolger, sondern erst die syrischen Philosophen des 6. Jahrhunderts nach Christus dazu gelangt sind, indem einer den anderen in den Erklärungen übertrumpfen wollte, die Rhetorik und später auch die Poetik zu den logischen Schriften zu rechnen. Da aber, wie ich bereits in der „Lösung der Katharsistheorie des Aristoteles" gezeigt habe, nur die eigentliche Poetik dazu verwendbar war, so hat einer von ihnen das erste Buch der Poetik, welches alle anderen Künste behandelte, von dem 2., der eigentlichen Poetik, getrennt und so den Verlust dieses Buches verursacht.

Während Ammonios (im 5. Jahrhundert n. Ch.), der Lehrer des Philoponos und wahrscheinlich auch des Simplikios, noch beide Bücher der Poetik in seinem Buch „De interpr. Schol." zitiert, indem er dort 99 a 12 „ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς" schreibt, desgleichen auch Boëthius (gest. 524 n. Ch.) in seinem Buch „De interpr." 290 ausdrücklich in „libris, quos de arte poëtica scripsit" sagt, wobei man keineswegs, wie Zeller meint, annehmen muß, daß sie Älteren nachschreiben, nennt Elias (David), sowie Olympiodoros nur mehr das eine Buch der Poetik. Ich habe in meiner „Lösung" die beiden bei Olympiodoros und Elias (David) angewandten Ausdrücke „ἐκκαθαίροντα" und „ὑποδυόμενα" identifiziert; das ist aber nicht

[32]) und zwar Elias (David) mit folgenden Worten: „τὰ δὲ ὑποδυόμενα αὐτὴν τὴν ἀπόδειξίν εἰσι τὰ τοπικά, αἱ ῥητορικαὶ τέχναι, οἱ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι καὶ τὸ περὶ ποιητικῆς", bei Olympiodoros heißt es: „ἐκκαθαίρουσι δὲ τὴν μέθοδον οἱ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι καὶ οἱ τόποι καὶ αἱ ῥητορικαὶ τέχναι καὶ τὸ περὶ ποιητικῆς τὸ καλούμενον".

richtig, beide haben sogar eine entgegengesetzte Bedeutung. Der erste von den syrischen Kommentatoren, der den Ausdruck „ὑποδύομαι" anwendet, ist Philoponos. Nachdem er nämlich die akroamatischen Schriften des Aristoteles in theoretische, praktische und in das Organon geteilt hat. — die theoretischen enthalten die Entscheidung über Wahr und Falsch, die praktischen über Gut und Schlecht, — fügt er folgenden Satz ein [33]): „Da aber die Theorie manches als Wahres einschmuggelt, was nicht wahr ist, und ebenso die Praxis manches nicht Gute mit der falschen Marke „gut" einschmuggelt, so bedürfen wir eines Werkzeuges, um solche Schmuggeleien zu erkennen. Und das ist der Beweis."

Philoponos gliedert dann die theoretischen Werke in die theologischen, mathematischen und physiologischen, die praktischen Werke in die ethischen, ökonomischen und politischen; das Organon enthält 1. die Zergliederung dessen, was zum wissenschaftlichen Beweis führt[34]), und zwar versteht er darunter die Kategorien, die die Satzglieder behandeln[35]), ferner die Hermenie, die die Vordersätze abhandelt[36]), sowie die erste Analytik, die die Behauptungssätze enthält[37]). 2. den eigentlichen wissenschaftlichen Beweis[38]). 3. die sophistischen Beweise[39]). „Denn so wie die Ärzte ihre Kunst der studierenden Jugend vortragen und zugleich mit den Heilmitteln auch die Gifte erwähnen, damit sie die ersteren anwenden, die letzteren fliehen, so schreibt auch Aristoteles, da die Sophisten den Freunden der Wahrheit Fallstricke legen, indem sie sie durch ihre sophistischen Beweise von der Wahrheit ablenken wollen, die sophistischen Beweise

[33]) „ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ θεωρητικὸν ὑποδύεταί τινα ὡς ἀληθῆ μὲν ὄντα, μὴ ὄντα δὲ ἀληθῆ, καὶ πρακτικὸν ὁμοίως τινὰ τῷ τοῦ ἀγαθοῦ κεχρωσμένα ὀνόματι μὴ ὄντα ἀγαθά, δεῖ ἡμῖν ὀργάνου τινὸς τοῦ διακρίνοντος τὰ τοιαῦτα. Τί δέ ἐστι τοῦτο; ἀπόδειξις." „ὑποδύομαι" und „χρώζω" sind tropisch angewendet. „ὑποδύομαι" entspricht unserem „einschmuggeln", „χρώζω" dem „Färben" (zur Täuschung), „übertünchen".

[34]) *τὰ μὲν εἰς τὰ περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς μεθόδου.*

[35]) *τὰ ὀνόματα μέν οὖν καὶ τὰ ῥήματα διδάξουσιν αἱ κατηγορίαι.*

[36]) *τὰς δὲ προτάσεις τὸ περὶ ἑρμηνείας.*

[37]) *τὸν δὲ καθόλου συλλογισμὸν τὰ πρότερα ἀναλυτικά.*

[38]) die *„δεύτερα ἀναλυτικὰ αὐτὴν ἡμᾶς διδάξει τὴν μέθοδον, τουτέστι τὸν ἀποδεικτικὸν συλλογισμόν"*.

[39]) *σοφιστικοὶ συλλογισμοί.*

nieder, damit wir uns vor ihnen hüten[40]). Aus dem dieser Stelle folgenden Schluß ersieht man, daß diese Einteilung von Philoponos selbst erfunden ist, denn er verteidigt sie gegen Einwendungen anderer. Das Eine ist klar, daß er die Poetik und Rhetorik nicht zu den logischen Schriften, die er sämtlich namentlich anführt, rechnet. Da er die theoretischen und praktischen Schriften nicht namentlich anführt, so läßt sich nicht entnehmen, zu welcher Gruppe er beide rechnet. Auffallend ist, daß Philoponos die von Andronikos als unecht verworfene Hermenie anführt, dagegen die Topik nicht erwähnt.

Sein Rivale Simplikios rechnet schon die Rhetorik zu den logischen Schriften; auch erwähnt er bei den logischen Schriften die Topik, dagegen finden wir auch bei ihm die Poetik weder bei den theoretischen noch praktischen Werken. Bei den logischen Schriften behält er bei den 2 ersten Gruppen die Einteilung des Philoponos, allerdings umgestellt, bei, indem er sagt: „Zum Organon gehören 1. die Schriften über den eigentlichen wissenschaftlichen Beweis[41]). 2. die Schriften, die zum wissenschaftlichen Beweis führen, als da sind die erste Analytik, die Hermenie und die Kategorien[42])"; während aber Philoponos den Ausdruck „ἐποδύομαι" nicht bei den logischen Schriften anwendet, sondern bei den theoretischen und praktischen, gebraucht Simplikios dieses Wort für die logischen Schriften, die den streng wissenschaftlichen Beweis zu verdunkeln suchen, indem er sagt: 3. „die Schriften, die unter dem Deckmantel des wissenschaftlichen Beweises sich einschleichen, als da sind die Topik (= der Wahrscheinlichkeitsbeweis), die Trugschlüsse und ihre Widerlegung und die Rhetorik[43])." Offenbar ist Simplikios mit dieser Einteilung in gesuchten Gegensatz getreten zu Philoponos. Dieser hat das allgemein übliche Wort „ἐποδύομαι", weil es ihm gerade paßte, ange-

[40]) *ἀλλὰ πάλιν ὥσπερ οἱ ἰατροὶ τὰ ἰατρικὰ παραδιδόντες τοῖς νέοις θεωρήματα μέμνηνται σὺν τοῖς ὠφελοῦσι καὶ τῶν δηλητηρίων ὑπὲρ τοῦ τὰ μὲν ἑλεῖν τὰ δὲ φυγεῖν, οὕτω καὶ ἐνταῦθα, ἐπειδὴ οἱ σοφισταὶ πράγματα παρέχουσι τοῖς τῆς ἀληθείας ἐφευρεταῖς, σοφιστικοῖς τισι συλλογισμοῖς αὐτοὺς ἐθέλοντες παρακρούεσθαι, γράφει καὶ τούτους ὁ φιλόσοφος, ἵνα φεύγωμεν αὐτούς.*

[41]) *τῶν δὲ ὀργανικῶν τὰ μὲν περὶ αὐτῆς ἐστι τῆς ἀποδεικτικῆς μεθόδου.*

[42]) *τὰ δὲ περὶ τῶν πρὸ αὐτῆς ὡς τὰ πρότερα ἀναλυτικὰ καὶ τὰ περὶ ἑρμηνείας καὶ αἱ κατηγορίαι.*

[43]) *τὰ δὲ περὶ τῶν τὴν ἀπόδειξιν ὑποδυομένων, ὡς οἱ τόποι καὶ οἱ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι καὶ αἱ ῥητορικαὶ τέχναι.*

wendet. Simplikios dagegen muß es bewußt in polemischer Weise aus einer der Schriften des Aristoteles entliehen haben, um die Einteilung des Philoponos herabzusetzen und seine eigene zu rechtfertigen. In der Tat finden wir in der Rhetorik des Aristoteles alles wieder, was wir bei Simplikios gehört haben; erstens, daß die Rhetorik zur Politik gehört, zweitens, warum Simplikios sie zu den logischen Schriften rechnet. Im 2. Kapitel des 1. Buches der Rhetorik heißt es: „So ergibt sich denn, daß die Rhetorik, sozusagen, eine Art von Nebenschößling ist aus der Dialektik (= Topik) und aus der Ethik, die man mit Fug und Recht eine politische Wissenschaft zu nennen hat. Darum hüllt sich denn auch die Rhetorik und die, welche mit dieser Kunst Staat machen, in das Gewand der Politik, wovon bald Mangel an Bildungseinsicht, bald Eitelkeit, bald andere menschliche Schwächen die Ursache sind. In Wahrheit nämlich ist sie ein Teil und Seitenstück von der Dialektik (= Topik), wie wir gleich zu Anfang gesagt haben." (St.)[44]) Dort heißt es nämlich: „Drittens ist es nötig, daß man imstande sei, entgegengesetzte Ansichten zu verfechten, gerade wie auch bei den Syllogismen, nicht um davon praktischen Gebrauch zu machen, — denn kein Ehrenmann darf das Schlechte verfechten, — sondern einmal, damit wir wissen, wie man es macht, und sodann, damit wir, wenn ein anderer solche Gründe zum Nachteil der gerechten Sache anwendet, unsererseits die Mittel haben, sie in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen. Von allen anderen Disziplinen unternimmt es freilich keine einzige, Entgegengesetztes gleichmäßig durch Schlüsse zu beweisen; die Dialektik und die Rhetorik sind die einzigen, welche dies tun, denn beide begreifen, die eine wie die andere, das Entgegengesetzte in sich. Aber freilich, die der Behandlung zu grunde liegenden Tatsachen verhalten sich nicht auf dieselbe Weise, sondern hier sind immer das Wahre und Bessere ihrer Natur nach auch, sozusagen, das leichter zu Beweisende und leichter glaublich zu Machende." (St.)[45])

[44]) *ὥστε συμβαίνει τὴν ῥητορικὴν οἷον παραφυές τι τῆς διαλεκτικῆς εἶναι καὶ τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας, ἣν δίκαιόν ἐστι προσαγορεύειν πολιτικήν. διὸ καὶ ἐποδύεται ὑπὸ τὸ σχῆμα τὸ τῆς πολιτικῆς ἡ ῥητορικὴ καὶ οἱ ἀντιποιούμενοι ταύτης τὰ μὲν δι' ἀπαιδευσίαν τὰ δὲ δι' ἀλαζονείαν τὰ δὲ καὶ δι' ἄλλας αἰτίας ἀνθρωπικάς. ἔστι γὰρ μόριόν τι τῆς διαλεκτικῆς καὶ ὁμοίωμα, καθάπερ καὶ ἀρχόμενοι εἴπομεν.* (1356a 25.)

[45]) *ἔτι δὲ ταὐαντία δεῖ δύνασθαι πείθειν, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς, οὐχ ὅπως ἀμφότερα πράττωμεν. (οὐ γὰρ δεῖ τὰ φαῦλα πείθειν)*

Dann heißt es: „Ferner haben wir gesehen, daß es Aufgabe der Rhetorik ist, das wirklich und das nur scheinbar Glauben Erweckende zu erkennen, geradeso wie es Aufgabe der Dialektik (= Topik) ist, sowohl den echten als auch den scheinbaren (= sophistischen) Schluß zu erkennen; denn der sophistische Schluß beruht nicht im Können, sondern im bewußten Wollen. Unterschied ist also nur der, daß im ersten Fall einer ein Redner sein wird entweder nach dem Wissen oder nach dem bewußten Wollen, im letzten Fall einer nur nach dem bewußten Wollen ein Sophist sein wird, während im zweiten Fall einer nicht nach dem bewußten Wollen, sondern nur nach dem Können ein Dialektiker sein wird.[46])" Mit anderen Worten: Der Sophist will falsche Schlüsse ziehen, der echte Dialektiker kann richtige Schlüsse ziehen, und wenn er einen Fehlschluß tut, so ist es unabsichtlich geschehen; der echte Rhetor will im guten Glauben überreden; wenn er zu etwas Schlechtem überredet, so ist seine schlechte Einsicht schuld.

Zusammenfassend spricht sich Aristoteles über das Wesen der Dialektik und Sophistik noch deutlicher in der Metaphysik aus und dort verwendet er auch das Wort „*ἐποδύομαι*". Der Philosoph muß außer dem Seienden auch die demselben zukommenden Merkmale untersuchen und kennen.

„Auch die Dialektiker und Sophisten", heißt es dann, „geben sich das Ansehen (*ἐποδύονται σχῆμα*), als ob sie Philosophen wären (die Sophistik ist nämlich nur eine Scheinweisheit und die Dialektiker disputieren eben über alles); das Seiende aber ist für alle Gemeingut. Sie disputieren aber darüber offenbar deshalb, weil das Seiende der Philosophie zukommt. Denn Sophistik und Dia-

---

ἀλλ' ἵνα μήτε λανθάνῃ πῶς ἔχει, καὶ ὅπως ἄλλου χρωμένου τοῖς λόγοις μὴ δικαίως αὐτοὶ λύειν ἔχωμεν. τῶν μὲν οὖν ἄλλων τεχνῶν οὐδεμία ταὐτὰ τίθησι συλλογίζεται, ἡ δὲ διαλεκτικὴ καὶ ἡ ῥητορικὴ μόναι τοῦτο ποιοῦσιν· ὁμοίως γάρ εἰσιν ἀμφότεραι τῶν ἐναντίων. τὰ μέντοι ὑποκείμενα πράγματα οὐχ ὁμοίως ἔχει, ἀλλ' ἀεὶ τἀληθῆ καὶ τὰ βέλτιω τῇ φύσει εὐσυλλογιστότερα καὶ πιθανώτερα ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν. 1355ª 29.

[46]) *πρὸς δὲ τούτοις ὅτι τῆς αὐτῆς τό τε πιθανὸν καὶ τὸ φαινόμενον ἰδεῖν πιθανόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς διαλεκτικῆς συλλογισμόν τε καὶ φαινόμενον συλλογισμόν. ὁ γὰρ σοφιστικὸς οὐκ ἐν τῇ δυνάμει ἀλλ' ἐν τῇ προαιρέσει· πλὴν ἐνταῦθα μὲν ἔσται ὁ μὲν κατὰ τὴν ἐπιστήμην ὁ δὲ κατὰ τὴν προαίρεσιν ῥήτωρ, ἐκεῖ δὲ σοφιστὴς μὲν κατὰ τὴν προαίρεσιν, διαλεκτικὸς δὲ οὐ κατὰ τὴν προαίρεσιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν δύναμιν.* 1355ᵇ 15.

lektik behandeln dasselbe Wissensgebiet wie die Philosophie; aber diese unterscheidet sich von der Dialektik durch die besondere Art ihres Vermögens (d. h. durch ihr Können), von der Sophistik durch ihren besonderen Lebensplan (d. h. durch ihr Wollen). Der Dialektiker probiert, wo der Philosoph weiß, und der Sophistiker ist nur scheinbar ein Philosoph, in Wirklichkeit nicht[47])."

Es ist mithin klar, daß Simplikios, indem er die Dialektik (*οἱ τόποι* ist mit *διαλεκτική* identisch), die Sophistik und die Rhetorik zu den logischen Schriften rechnet, die den Beweis zu fälschen imstande sind. diesen Ausführungen des Aristoteles gefolgt war; denn daß er nicht den Einteilungsgründen des Andronikos, die wir übrigens gar nicht kennen, beipflichtet, erhellt schon daraus, daß er auch die Hermenie, die Andronikos als unecht verwirft, zu den echten Aristotelischen Schriften rechnet. Und während Philoponos das Wort „*ὑποδύομαι*" selbständig findet, — denn er beruft sich nicht auf Aristoteles, um seine neue Einteilung zu begründen, da er sonst wie Simplikios auch die Topik und Rhetorik neben den sophistischen Beweisen hätte anführen müssen, — nimmt Simplikios das Wort „*ὑποδύομαι*" sowie seine Einteilung der 3. Gruppe der logischen Schriften direkt aus der Rhetorik des Aristoteles.

Elias (David) muß ein Schüler des Simplikios gewesen sein. Denn er nennt die 3. Gruppe der logischen Schriften wieder wie Simplikios die „*ὑποδυόμενα τὴν μέθοδον*", doch hat er die Einteilung des Simplikios erweitert durch das Buch der Poetik: „*τὸ περὶ ποιητικῆς*". Er ist es also, der zuerst das eine Buch der Poetik zu den logischen Schriften rechnet und der deshalb den Verlust des ersten Buches indirekt verschuldet hat. Von Wichtigkeit ist seine Begründung.

Er sagt nämlich: „Die Schriften, die sich fälschlich als logischen Beweis einführen (*ὑποδύόμενα*), sind: die Topik, Rhetorik, die sophistischen Widerlegungen und das Buch über die Poetik. Es gibt nämlich 5 Arten von Schlüssen, und mit Recht; denn auch die

[47]) *οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ ταὐτὸν μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ, (ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί. καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἁπάντων), κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστιν. διαλέγονται δὲ περὶ τούτων δῆλον ὅτι διὰ τὸ τῆς φιλοσοφίας εἶναι αὐτὰ οἰκεῖα. περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, ἀλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική. ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ' οὔ.* Metaphysik *γ* 2. 1004b 17.

Voraussetzungen, von denen aus diese abgeleitet werden, sind fünferlei: entweder sind 1. alle Voraussetzungen durchaus wahr und dann ergeben sie den logischen Beweis, oder 2. alle durchaus falsch und dann ergeben sie den poetischen Schluß, den märchenhaften, oder 3. sind sie in einer Beziehung wahr, in der anderen falsch, und zwar auf dreierlei Weise: a) entweder bringt der Betreffende lieber Wahres als Falsches vor und dann hat man den dialektischen Schluß, oder b) das Falsche überwiegt vor dem Wahren und bewirkt den sophistischen Schluß, oder c) Wahres und Falsches hält sich das Gleichgewicht und wir haben den rhetorischen Schluß vor uns[48])."

Auffallend ist in dieser Begründung die Bezeichnung „ψευδής = falsch" für alle Voraussetzungen des dichterischen Schlusses, sowie für einen Teil der Voraussetzungen des dialektischen, sophistischen und rhetorischen Schlusses. Aber gerade durch dieses Wort „ψευδής" hat sich David (Elias) verraten. Sein Gewährsmann, aus dem er seine Weisheit holt, ist natürlich wieder Aristoteles. Was Aristoteles unter „ψευδής" versteht, erörtert er im 29. Kapitel des 5. Buches der Metaphysik. Er unterscheidet zwischen falschen Vorstellungen, falschen Behauptungen und lügnerischen Menschen. „Falsche Vorstellungen sind dann, wenn man einem Ding oder einer Person etwas zuschreibt, was ihnen nie zukommt oder nicht immer zukommt oder wenn solche Vorstellungen nur Phantasiegebilde, z. B. Träume sind."[49]) „Eine Behauptung ist falsch, wenn von etwas das behauptet wird, was nicht wirklich ist."[50]) „Eine falsche Behauptung ist also mit einem Worte ein Nichts."[51]) Solche falsche Vorstellungen und Behauptungen sowie alle Traum- und Phantasie-

[48]) *τὰ δὲ ὑποδυόμενα αὐτὴν τὴν ἀπόδειξίν εἰσι τὰ τοπικά, αἱ ῥητορικαὶ τέχναι, οἱ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι καὶ τὸ περὶ ποιητικῆς. πέντε γάρ εἰσιν εἴδη τῶν συλλογισμῶν, ἀποδεικτικός, διαλεκτικός, σοφιστικός, ῥητορικός, ποιητικός. καὶ εἰκότως, ἐπειδὴ καὶ αἱ προτάσεις, ὅθεν λαμβάνονται, πέντε εἰσίν· ἢ γὰρ πάντη ἀληθεῖς εἰσιν αἱ προτάσεις καὶ ποιοῦσι τὸν ἀποδεικτικόν, ἢ πάντη ψευδεῖς καὶ ποιοῦσι τὸν ποιητικὸν, τὸν μυθώδη, ἢ πῇ μὲν ἀληθεῖς, πῇ δὲ ψευδεῖς, καὶ τοῦτο τριχῶς· ἢ γὰρ μᾶλλον ἀληθεύει ἧττον δὲ ψεύδεται καὶ ποιεῖ τὸν διαλεκτικὸν συλλογισμόν, ἢ πλέον ἔχει τὸ ψεῦδος τοῦ ἀληθοῦς καὶ ποιεῖ τὸν σοφιστικόν, ἢ ἐπίσον ἔχει τὸ ἀληθὲς τῷ ψεύδει καὶ ποιεῖ τὸν ῥητορικόν.*

[49]) *πράγματα μὲν οὖν ψευδῆ οὕτω λέγεται, ἢ τῷ μὴ εἶναι αὐτά, ἢ τῷ τὴν ἀπ' αὐτῶν φαντασίαν μὴ ὄντος εἶναι.* Metaph. δ 29. 1024b 24.

[50]) *λόγος δὲ ψευδὴς ὁ τῶν μὴ ὄντων ἢ ψευδής.* 1024b 26.

[51]) *ὁ δὲ ψευδὴς λόγος οὐδενός ἐστιν ἁπλῶς λόγος.* 1024b 31.

gebilde, zu welch letzteren auch die Werke der Dichtkunst gehören, sind an und für sich noch nicht lügnerisch, sondern nur Irr- oder Wahnbilder, erst die Absicht des Menschen macht sie zu Lügenbildern. „Derjenige Mensch ist ein Lügner, der mit solchen Behauptungen gleich bei der Hand ist und absichtlich lügt, nicht aus einem anderen Grunde, sondern nur, weil er für die Lüge eingenommen ist, und der auch anderen solche Behauptungen beibringt, geradeso wie wir von den Vorstellungen diejenigen falsch genannt haben, welche eine Wahnvorstellung erwecken."[52])

Es gibt 4 Arten von falschen Schlüssen[53]). Uns interessieren hier nur diejenigen, die aus falschen Prämissen hervorgehen. Über diese Schlüsse sagt nun Aristoteles: „Die Beweisführung ist falsch, wenn die verwendeten Vordersätze falsch sind. Dabei wird der Schlußsatz bald falsch, bald wahr sein. Denn das Falsche wird wohl immer durch falsche Vordersätze geschlossen, das Wahre aber kann auch aus nicht Wahrem geschlossen werden, wie dies früher gezeigt worden ist." (B.)[54]) Es bezieht sich diese Stelle auf das 2. Kapitel des 2. Buches der 1. Analytik. Dort sagt Aristoteles: „Es können nun die Vordersätze, durch welche der Schluß zustande kommt, sich so verhalten, daß sie beide wahr sind, aber auch so, daß sie beide falsch sind, und drittens so, daß der eine wahr, der andere falsch ist. Der Schlußsatz aber ist notwendig entweder wahr oder falsch. Aus wahren Vordersätzen nun läßt sich nichts Falsches schließen, wohl aber aus falschen Vordersätzen etwas Wahres, jedoch nicht ein Warum, sondern ein Daß; über das Warum nämlich ergibt sich kein Schluß aus falschen Vordersätzen". (B.)[55])

---

[52]) *ἄνθρωπος δὲ ψευδὴς ὁ εὐχερὴς καὶ προχριτικὸς τῶν τοιούτων λόγων, μὴ δι' ἕτερόν τι ἀλλὰ δι' αὐτό καὶ ὁ ἄλλοις ἐμποιητικὸς τῶν τοιούτων λόγων, ὥσπερ καὶ τὰ πράγματά φαμεν ψευδῆ εἶναι, ὅσα ἐμποιεῖ φαντασίαν ψευδῆ.* 1025ª 2.

[53]) Topik *Θ* 12. 162ᵇ 3.

[54]) *ψευδὴς δὲ λόγος καλεῖται τετραχῶς, . . . ἄλλον δὲ τρόπον ἐὰν διὰ ψευδῶν συμπεραίνηται. τούτου δ' ἔσται ποτὲ μὲν τὸ συμπέρασμα ψεῦδος, ποτὲ δ' ἀληθές· τὸ μὲν γὰρ ψεῦδος ἀεὶ διὰ ψευδῶν περαίνεται, τὸ δ' ἀληθὲς ἐγχωρεῖ καὶ μὴ ἐξ ἀληθῶν, ὥσπερ εἴρηται καὶ πρότερον.* Topik *Θ* 12. 162ᵇ 3.

[55]) *ἔστι μὲν οὖν οὕτως ἔχειν ὥσι' ἀληθεῖς εἶναι τὰς προτάσεις δι' ὧν ὁ συλλογισμός, ἔστι δ' ὥστε ψευδεῖς, ἔστι δ' ὥστε τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ. τὸ δὲ συμπέρασμα ἢ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἐξ ἀνάγκης. ἐξ ἀληθῶν μὲν οὖν οὐκ ἔστι ψεῦδος συλλογίσασθαι, ἐκ ψευδῶν δ' ἔστιν ἀληθές, πλὴν*

Ferner: „Sind aber die Vordersätze falsch, so ist es möglich, etwas Wahres aus ihnen zu schließen und dabei können sowohl beide Vordersätze falsch sein als auch der eine, nur ist es im letzteren Falle nicht immer gleichgültig, welcher von beiden falsch ist, sondern es muß der 2. sein, wenn man ihn als ganz falsch nimmt: nimmt man ihn aber nicht als ganz falsch, so ist es gleichgültig, welcher von beiden Vordersätzen es ist." (B.)[56])

Offenbar hat Aristoteles im 1. Buch seiner Poetik die Wirkung des Dramas auseinandergesetzt. Und da beim poetischen Schluß beide Vordersätze falsch sind, aus falschen Vordersätzen aber ein wahrer Schluß gezogen werden kann, der aber nie den Zweck, das Warum, sondern nur die tatsächliche Wirkung, das Daß, ergeben kann, so folgt daraus unmittelbar, daß diese Wirkung des Dramas nur eine intellektualistische sein kann, nie eine ethische oder ästhetische, weil nur erstere unausbleiblich ist, also eine Tatsache enthält, letztere aber akzidentell sind, weil sie einen Zweck enthalten. Die Kunst des Dichters vermag jeden Zuschauer zu fesseln, so daß er in einer der dargestellten Personen einen Gesinnungsgenossen, in der zweiten einen Gegner sieht. Daher werden die tatsächlich falschen Prämissen, auf die der Dichter sein Drama aufbaut, von keinem Zuschauer als falsch empfunden, sondern sie sind für jeden Zuschauer richtige Annahmen — Aristoteles nennt solche vom Hörer als richtig anerkannte falsche Annahmen im 10. Kapitel des 1. Buches der 2. Analytik „*ὑποθέσεις*". Anerkennt ein Zuhörer solche falsche Annahmen nicht, dann sind sie für ihn „*αἰτήματα*". Dies trifft aber nur beim rhetorischen Beweis zu. Für die Anhänger des Redners sind seine Beweisgründe „*ὑποθέσεις*", für seine politischen Gegner sind sie „*αἰτήματα*". Ebenso ist der, der einen sophistischen Beweis glaubt, durch „*ὑποθέσεις*" gewonnen, während derjenige, der sich nicht fangen läßt, „*αἰτήματα*" vor sich hat. Im selben Kapitel führt Aristoteles ein schlagendes Beispiel für die absolute Richtigkeit eines Schlusses trotz falscher Annahmen an. Wenn nämlich

οὐ διότι ἀλλ' ὅτι· τοῦ γὰρ διότι οὐκ ἔστιν ἐκ ψευδῶν συλλογισμός. Anal. pr. B. 2. 53b 4.

[56]) *ἐκ ψευδῶν δ' ἀληθὲς ἔστι συλλογίσασθαι καὶ ἀμφοτέρων τῶν προτάσεων ψευδῶν οὐσῶν καὶ τῆς μιᾶς, ταύτης δ' οὐχ ὁποτέρας ἔτυχεν ἀλλὰ τῆς δευτέρας, ἐάνπερ ὅλην λαμβάνῃ ψευδῆ· μὴ ὅλης δὲ λαμβανομένης ἔστιν ὁποτερασοῦν.* 53b 26.

der Geometer mit einem verjüngten Maßstab Berechnungen anstellt, so hat er doch nicht, wie einige Philosophen behaupten, eine falsche Annahme gemacht: diese sagen nämlich, man dürfe keine Lüge gebrauchen, der Geometer lüge aber, wenn er behaupte, daß der verjüngte Fuß ein Fuß sei oder eine mit freier Hand gezeichnete Linie sei eine Gerade. Sondern der Geometer stützt seine Schlüsse nicht auf die Beschaffenheit der angenommenen Linie, sondern auf das, was er darunter versteht[57]).

Wir finden nun in der Begründung des David (Elias) die Nutzanwendung dieser Stelle aus der Analytik auf den poetischen Schluß. Auch der Dichter geht von Annahmen (*ψευδῆ*) aus. Indem er die Folgerungen aus den erdichteten Annahmen, die aber der Wirklichkeit entsprechen, zieht, führt er dem Zuhörer einen gültigen Beweis vor, geradeso wie die Berechnungen des Geometers trotz des verjüngten Maßstabes stimmen, vorausgesetzt, daß er richtig rechnet: ebenso müssen auch die Folgerungen des Dichters, sollen sie als richtig erkannt werden, so dargestellt werden, daß sie mit Naturnotwendigkeit eintreten müssen oder doch eintreten können oder sollen.

Olympiodoros weicht von seinen beiden Vorgängern nur bei der Bezeichnung der 3. Gruppe der logischen Schriften ab, die Simplikios und Elias (David) als „*τὰ δὲ περὶ τῶν τὴν ἀπόδειξιν ἐποδομένων*" bezeichnet hatten. Er nennt sie „*τὰ δὲ καθαίροντα τὴν μέθοδον*" und bei der Spezifizierung dieser 3. Gruppe sagt er: „*ἐκκαθαίρουσι δὲ τὴν μέθοδον οἱ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι καὶ οἱ τόποι καὶ αἱ ῥητορικαὶ τέχναι καὶ τὸ περὶ ποιητικῆς τὸ καλούμενον*". Und zur Begründung seiner von Simplikios und Elias (David) abweichenden Bezeichnung der 3. Gruppe fügt er hinzu: „Einige untersuchten, wozu die sophistischen Widerlegungen, die Dialektik, Rhetorik und das Buch über die Poetik nütze sind und weshalb der Philosoph diese Bücher veröffentlicht hat. Diesen erwidern wir, daß, sowie den Söhnen der Asklepiaden nicht nur die Kenntnis vom gesunden, sondern auch vom kranken Menschen beigebracht wird, damit sie das eine wählen, das andere fliehen, so auch der Philosoph diese Schriften als gefähr-

[57]) *οὐ δ' ὁ γεωμέτρης ψευδῆ ὑποτίθεται, ὥσπερ τινὲς ἔφασαν, λέγοντες ὡς οὐ δεῖ τῷ ψεύδει χρῆσθαι, τὸν δὲ γεωμέτρην ψεύδεσθαι λέγοντα ποδιαίαν τὴν οὐ ποδιαίαν ἢ εὐθεῖαν τὴν γεγραμμένην οὐκ εὐθεῖαν οὖσαν. ὁ δὲ γεωμέτρης οὐδὲν συμπεραίνεται τῷ τήνδε εἶναι γραμμήν, ἣν αὐτὸς ἔφθεγκται, ἀλλὰ τὰ διὰ τούτων δηλούμενα.* Anal. hyst. A. 10. 76b 39.

liche Waffen beilegen zu müssen glaubte, nicht daß wir sie gebrauchen, sondern damit wir sie durchschauen und uns nicht von ihnen umgarnen lassen; denn er hatte erkannt, daß einige sophistische Schlüsse die Wahrheit zu verkehren und zu vernichten trachten."[58])

Diese Begründung deckt sich dem Sinne nach vollkommen mit der des Philoponos, auch kommt bei beiden der ungewöhnliche Ausdruck „*συμβάλλεσθαι*" vor, so daß wir mit Sicherheit annehmen können, daß Olympiodoros ein Schüler des Philoponos ist und seinen Lehrer gegen die Angriffe des Simplikios verteidigt. So wie dieser und Elias (David) nimmt auch er Zuflucht zu Aristoteles, um sich bei diesem seine Waffen zu holen. Und während Simplikios, wie wir gesehen haben, die Rhetorik und Elias (David) die Analytik ausgebeutet hat, findet Olympiodoros seine Waffen in der Poetik. Das zeigt schon das Wort „*καθαίροντα*", das er an Stelle des von Simplikios aus der Rhetorik zu Hilfe genommenen Wortes „*ἐπαδόμαι*" anwendet. Die Dialektik, Sophistik, Rhetorik und Poetik dürfen uns nicht verwirren, indem sie den wissenschaftlichen Beweis verdunkeln (*ἐπαδόμενα*), wie Simplikios meint, sondern müssen auf uns aufklärend wirken (*καθαίροντα*), damit wir sie durchschauen und uns nicht von ihnen umgarnen lassen (*ἵνα γιγνώσκοντες μὴ περιπέσωμεν τοῖς αὐτοῖς*), sagt Olympiodoros. Allerdings hinkt die Begründung des Olympiodoros. Denn sie paßt nur auf die sophistischen Beweise voll und ganz, weniger auf die dialektischen, rhetorischen und poetischen. Was aber Olympiodoros, seinen Ausdruck „*καθαίροντα*" in etwas unbehilflicher Weise erklärend, sagen wollte, ist, daß man vor der 3. Gruppe der logischen Schriften, den aufklärenden, auf der Hut sein müsse. Sie dienen dazu, das Wahre und Falsche, Gute und Böse, das nicht eindeutig durch einen klaren Beweis ersichtlich ist, durch Beispiele zu erörtern und aufzuhellen: denn dazu dient eben die Dialektik, Rhetorik und Poetik und indirekt

[58]) *ἐζήτησαν δέ τινες, πρὸς τί συμβάλλονται οἱ σοφιστικοὶ ἔλεγχοι καὶ οἱ τόποι καὶ αἱ ῥητορικαὶ τέχναι καὶ τὸ περὶ ποιητικῆς, καὶ διὰ τί ταῦτα ἐξέθετο ὁ φιλόσοφος. πρὸς οὓς φαμεν ὅτι καθάπερ οἱ τῶν Ἀσκληπιαδῶν παῖδες οὐ μόνον τὴν τῶν ὑγιεινῶν ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν νοσερῶν παιδεύονται γνῶσιν ὑπὲρ τοῦ τὰ μὲν ἑλεῖν τὰ δὲ φυγεῖν, οὕτω καὶ ὁ φιλόσοφος γιγνώσκων ὅτι πεφύκασί τινες σοφιστικοὶ συλλογισμοὶ πειρώμενοι τὴν ἀλήθειαν περιτρέπειν καὶ ταύτην ἀφανίσαι, δεῖν ᾠήθη τούτους περιθέσθαι, οὐχ ἵνα χρησώμεθα τούτοις, ἀλλ' ἵνα γιγνώσκοντες μὴ περιπέσωμεν τοῖς αὐτοῖς.*

die Sophistik. Aber nur das eine Buch der Poetik wirkt aufklärend, das die Taten der Menschen behandelt. Hierin stimmt er dem Elias (David) bei, weshalb er: „τὸ περὶ ποιητικῆς τὸ καλούμενον, das sogenannte Buch über die Poetik," sagt. Er sagt „sogenannt" und deutet damit an, daß diese Teilung der Poetik nicht von ihm, sondern von Elias (David) ist. Das erste Buch behandelt die schaffenden Künste, die nicht „handelnde Personen" zum Gegenstande ihrer Darstellung nehmen, bei denen es also nicht auf die Unterscheidung von Wahr und Falsch, Gut und Böse ankommt, sondern von Schön und Unschön, weshalb er dieses erste Buch nicht zu den logischen Schriften rechnen durfte. Dagegen mußte es ihm bekannt sein, war es doch noch dem Ammonios bekannt, und außerdem hat sich Olympiodoros seine Weisheit, wie aus den Ausdrücken „καθαίρονται" und „ἐκκαθαίρουσι" ersichtlich ist, aus der Poetik geholt, und zwar können diese Ausdrücke nur aus dem verlorenen Teil der Poetik stammen. Es erübrigt uns noch, die Reihenfolge der 3. Gruppe der logischen Schriften bei den 3 zuletzt genannten selbständigen Denkern einer Kritik zu unterziehen; denn Abweichungen in der Reihenfolge müssen in einem solchen Falle begründet sein.

Simplikios hält folgende Reihe ein: Topik, Sophistik, Rhetorik;

Elias: Topik, Rhetorik, Sophistik, Poetik;

Olympiodoros: Sophistik, Topik, Rhetorik, Poetik.

Die Araber haben folgende Reihe: Topik, Sophistik, Rhetorik, Poetik.

Daß Elias und Olympiodoros auseinander gehen müssen, ist klar; denn Elias hebt die negative Seite der 4 Beweise, die Möglichkeit der Täuschung durch sie, das ἐκδέχεσθαι, hervor, während Olympiodoros die positive Seite, die Aufklärung, das καθαίρειν, betont. Warum aber weicht Elias auch von Simplikios ab und warum die Araber von Olympiodoros?

Zunächst ist klar, daß die Araber dem Simplikios folgen, nur daß sie auch noch die Poetik anreihen.

Was die Reihenfolge des Elias (David) anlangt, so ist sie eigentlich durch seine oben erwähnte Begründung gegeben. Bei ihm handelt es sich in erster Linie um die Voraussetzungen. Beim Dialektiker sind mehr wahre Voraussetzungen als falsche, beim Rhetor halten sich beide das Gleichgewicht, beim Sophisten sind mehr falsche als wahre Voraussetzungen, beim Dichter sind nur falsche Voraussetzungen.

Bei Olympiodoros ist die Reihenfolge ethisch bewertet: Sophist und Dialektiker wirken auf den Verstand des Hörers, Rhetor und Poet auf den Willen; und zwar ist der Sophist am niedrigsten bewertet, weil er die Wahrheit fälschen will, der Dialektiker wohl nicht fälschen will, aber kann; der Rhetor treibt an oder hält ab von Handlungen, der Poet, der den höchsten Rang einnimmt, will bessern. Simplikios und die Araber bewerten in ihrer Reihenfolge die Schwierigkeit der einzelnen Beweise, ohne Rücksicht zu nehmen auf den moralischen Wert derselben. Dialektiker und Sophist wirken auf den Verstand des Hörers, haben also eine leichtere Arbeit als der Rhetor und Poet, die auf den Verstand und das Gemüt des Hörers wirken müssen: diese beiden müssen auch noch Psychologen sein; und zwar hat der Dialektiker die leichteste Arbeit, denn er will ja die Wahrheit beweisen und diese läßt sich leichter glaubwürdig darstellen als das Falsche, das der Sophist beweisen will: und der Rhetor hat eine leichtere Arbeit als der Poet, denn er hat es mit der leicht erregbaren Menge zu tun, während der Poet sich an die schwerer lenkbaren Gebildeten wendet.

Schon aus diesen Ausführungen der syrischen Peripatetiker des 6. Jahrhunderts nach Chr. erhellt demnach unwiderleglich, daß Aristoteles die Wirkung der Tragödie nur als eine intellektualistisch aufklärende aufgefaßt haben kann.

Im folgenden wollen wir noch aus der Definition der Definition des Aristoteles beweisen, daß der Schlußsatz zur Definition gehört.

Es gibt nach Aristoteles 3 Arten von Definitionen. „Definition ist 1. unbewiesene Aussage dessen, was etwas ist; 2. Schluß auf das, was es ist, nur in der äußeren Form unterschieden vom Beweis; 3. das Ergebnis des Beweises für das, was etwas ist." (B.)[59] Der erste Satz bezieht sich nur auf solche Begriffe, die keine Mittelbegriffe haben (d. h. deren Ursache man nicht weiter bestimmen kann, weil sie Endursachen sind[60]). Aristoteles erörtert diese 3 Arten der Definitionen an dem Donner. 1. Donner ist Geräusch in den Wolken. Diese Definition ist aber unzulänglich, weil Geräusch erklärbar ist. Die 2. lautet:

[59]) ἔστιν ὁρισμὸς εἷς μὲν λόγος τοῦ τί ἐστιν ἀναποδεικτικός, εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστιν, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα. Anal. post. B. 10. 94a 11.

[60]) ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστιν, ἀναπόδεικτος. Anal. post. B. 10. 94a 9.

Donner ist die Folge des Erlöschens des Feuers in den Wolken. Die 3. lautet: Donner ist das Geräusch, welches entsteht, wenn das Feuer in den Wolken erlischt.

Dasselbe wie über die Definition des Entstehens sagt auch Aristoteles von der Definition der Dinge.

„Wenn man definiert, was ein Haus ist, und sagt, daß es eine Anzahl Steine, Ziegel, Hölzer ist, so gibt man das potentielle Sein des Hauses an, die Materie, sagt man aber, ein Haus sei ein Behältnis, welches zum Schutz von Personen und Sachen dient, oder sonst etwas derartiges, so gibt man das aktuelle Sein an; setzt man aber beides zusammen, so hat man die dritte, aus den 2 ersten zusammengesetzte Definition." (B.)[61] „Daraus ist klar, was man unter der Definition des sinnlich Wahrnehmbaren sich zu denken hat und in welcher Weise sie gebildet wird: sie ist einerseits der Stoff, anderseits die Form, weil sie in dem Fall aktuell ist, drittens das Produkt der zwei ersten."[62] Die erste Art der Definition kann man also nur anwenden, wenn die Ursachen nicht angegeben werden können, weil sie nicht Mittelbegriffe, sondern Axiome sind. Die 2. Art enthält nicht das Wesen des Begriffes, sondern die Veranlassung seines Entstehens. Sie ist demnach nur anwendbar, wenn man das Wesen nicht bestimmen kann, z. B. bei der Definition der Sonnenfinsternis. Die 3. Art ist demnach die gewöhnliche Definition und diese muß, wie wir sehen, außer dem Wesen auch seine Gründe angeben.

Was nun das Kunstwerk selbst anlangt, so sagt darüber Aristoteles: „Durch Kunst entsteht das, dessen Idee in der Seele ist. Unter der Idee aber verstehe ich die erste Ursache eines jeden Seins und die erste Substanz, das ist den abstrakten Begriff."[63] Die *πρώτη οὐσία* ist nach den Kateg. 5. 2^a 11 nichts anderes als der „abstrakte Begriff". Unter *τὸ τί ἦν εἶναι* versteht Aristoteles nichts anderes

[61] *διὸ τῶν ὁριζομένων οἱ μὲν λέγοντες, τί ἐστιν οἰκία, ὅτι λίθοι, πλίνθοι, ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα· οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χρημάτων, ἢ τι καὶ ἄλλο τοιοῦτον προσθέντες, τὴν ἐνεργείᾳ λέγουσιν· οἱ δ' ἄμφω ταῦτα συντιθέντες τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν.* Metaphysik *η* 2. 1043^a 14.

[62] *φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων, τίς ἡ αἰσθητὴ οὐσία ἐστὶ καὶ πῶς· ἥ μὲν γὰρ ὡς ὕλη, ἡ δ' ὡς μορφὴ ὅτι ἐνέργεια, ἡ δὲ τρίτη ἡ ἐκ τούτων.* Ebenda 1043^a 26.

[63] *ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται, ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ. εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν.* Metaph. *ζ* 7. 1032^b 1.

als die 2. Art der Definition und diese ist die aktuelle Form, Ursache eines Enstehens. Tatsächlich finden wir das „*τὸ τί ἦν εἶναι* (= was ist es, das die Ursache war, daß etwas ist) als die wichtigste erste Ursache bei den 4 Ursachen wieder. Aristoteles unterscheidet nämlich 4 Ursachen, die natürlich nach der zeitlichen Abfolge angegeben sind[64]). Die erste und wichtigste Ursache alles Entstehens ist „*τὸ τί ἦν εἶναι*". Was ist nun die erste Ursache alles Entstehens? Bei dem natürlichen Entstehen ist es das Vorhandensein der Art, z. B. damit ein Mensch entstehe, muß die Art schon vorhanden sein; beim künstlichen Entstehen, z. B. beim Kunstwerk, ist es der erste Anstoß, mag dieser nun die Anregung, das Erlebnis, der Auftrag oder etwas Ähnliches sein, kurz das, was das Kunstwerk ins Rollen bringt. Dazu kommt der abstrakte Begriff des zu Schaffenden, die *πρώτη οὐσία*, und so entsteht die Idee, *τὸ εἶδος*, die nun im Innern verarbeitet wird, bis sie zur Ausführung kommt. „Vom Entstehen und von den Bewegungen", sagt Aristoteles, „heißt der eine Teil Überlegung, der andere Schaffen. Die Überlegung erstreckt sich vom Anfang an und über die Idee, vom Ende der Überlegung an beginnt das Schaffen[65])." Unter der Idee des Kunstwerks versteht also Aristoteles die erste Anregung zu demselben und den abstrakten Begriff.

Was also die 4 Ursachen alles Entstehens anlangt, so ist die erste Ursache für das künstliche Entstehen die Anregung, die 2. ist der wirkliche Stoff, das Material, denn dies ist unter „*τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι* = was muß vorhanden sein, damit das Betreffende ist?" verstanden. Die 3. Ursache ist das, was etwas zuerst in Bewegung brachte, also in der Regel der Künstler oder der Dichter. Die 4. Ursache ist der Zweck. Daß dieser bei dem Kunstwerk identisch sein muß mit der tatsächlichen Wirkung, haben wir schon oben bewiesen. Diese 4. Ursache ist für alle Kunstwerke entscheidend. Denn anders wird eine Statue ausfallen, wenn sie für ein Theaterfoyer, anders, wenn sie für ein Grabmal bestimmt ist. Daher muß der Zweck beim

[61]) *μία μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μία δὲ τὸ τίνων ὄντων ἀνάγκη τοῦτο εἶναι, ἑτέρα δὲ ἥ τι πρῶτον ἐκίνησε, τετάρτη δὲ τὸ τίνος ἕνεκα.* Anal. post. B. 11. 94a 21.

[65]) *τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται, ἡ δὲ ποίησις. ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις, ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις.* Metaph. ζ 7. 1032b 15.

Auftrag schon gegeben sein. Ebenso ist es bei der Tragödie. Nur daß bei diesem Kunstwerk weniger von einem Auftrag, als vielmehr von einer Anregung, von einem Anstoß oder Erlebnis als erster Ursache gesprochen werden kann. Da die Anregung zu einer Tragödie in der Regel vom Dichter selbst ausgeht, so hat er auch das Recht, sich den Zweck selbst zu bestimmen. Die edelsten Dichter haben immer die Belehrung und Besserung ihrer Mitmenschen als Zweck und Ziel ihrer Stücke im Auge gehabt. Doch die Menschheit und die Wissenschaft, nach der sich die Menschheit richtet, beurteilt alles zunächst nicht nach der Absicht des Schaffenden, sondern nur nach der Wirkung. Und da zeigen sich in der Tat die auffallendsten Widersprüche bei der Beurteilung der Dichterwerke. Dies hängt mit den verschiedenen Charakteren der beurteilenden Zuhörer zusammen. Denn je nachdem der Beurteiler ein Tapferer, gutmütiger oder böswilliger Tollkühner, gutmütiger oder böswilliger Furchtsamer oder ein Bösewicht ist, wird auch sein Urteil über die Tragödie ein anderes sein. Und Lessing hat in seiner ethischen Katharsiserklärung die Gefühle der gutmütigen Tollkühnen zum Ausdruck gebracht — er war eben ein solcher —. Goethe hat in seiner ästhetisch-intellektualistischen Katharsiserklärung die Gefühle des abgeklärten, besonnenen Greisenalters geschildert und Gorgias-Bernays hat in seiner medizinisch-therapeutischen Katharsiserklärung die Gefühle der böswilligen Furchtsamen drastisch vorgeführt. So könnten noch die Gefühle des böswilligen Tollkühnen, des gutmütigen Furchtsamen und des Bösewichts zum Ausgangspunkt von drei anderen Katharsiserklärungen genommen werden und jede der 6 Erklärungen hätte eine, wenn auch nur bedingte Berechtigung und Richtigkeit. Und doch haben alle diese 6 Katharsiserklärungen in der Tragödiendefinition nichts zu suchen; denn eine jede von den 6 Wirkungen ist nur akzidentell, denn sie trifft nur bei dem gleichgeeichten Zuhörer ein. Nur die wieder entdeckte intellektualistische Wirkung, die Aufklärung, ist unausbleiblich. Bis jetzt kam sie den Zuhörern nur nicht zum Bewußtsein, weil sie auf diese Wirkung einer jeden echten Tragödie noch nicht aufmerksam gemacht wurden: der Wissende wird sie jetzt stets zu verspüren bekommen.

Noch könnte man im Zweifel sein, ob der Schlußsatz der Tragödiendefinition den Zweck oder die Wirkung ausdrückt. Denn Zweck oder Absicht ist bei jeder vernünftigen Tat und bei jedem vernünftigen

Schaffen, also auch beim Dichten vorhanden. Ebenso ist bei jeder Tat und bei jedem Schaffen eine Wirkung zu verspüren. Soll aber der Zweck und die Wirkung in einer Definition einen Platz finden, so müßten alle Tragödien den gleichen Zweck verfolgen und die gleiche Wirkung ausüben, ja Wirkung und Zweck müßten sich decken, was nun zu beweisen ist. Entspricht die Wirkung dem Zweck, dann ist sie beabsichtigt; tritt sie unabhängig vom Zweck und anders, als sie beabsichtigt war, ein, dann ist sie unbeabsichtigt, und zwar kann diese unbeabsichtigte Wirkung entweder automatisch eintreten oder zufällig. Eine beabsichtigte Wirkung auf Menschen ist nie allgemein, weil die Menschen in ihrer Gesamtheit unberechenbar sind. Daraus folgt, daß der Zweck oder die Absicht des Dichters nicht in die Definition der Tragödie gehört, wohl aber die unbeabsichtigte Wirkung, und zwar muß diese unbeabsichtigte Wirkung automatisch eintreten, denn die zufällige ist selbstverständlich nicht allgemein. Tatsächlich hat Aristoteles nur die Wirkung in die Definition der Tragödie aufgenommen, denn „*περαίνειν*" heißt „bewirken".

Wohl ist mit der Wirkung auch der Zweck gegeben, diese beiden müssen aber identisch sein und liegen außerhalb der Macht des Schaffers, also hier des Dichters; in unserem Fall können wir also nur von einem Zweck der Tragödie, nicht von einer Absicht des Dichters sprechen. Erst wenn der Dichter das Wissen von dem Wesen der Tragödie hat, dann arbeitet er bewußt mit Zweck und Ziel, weil er Zweck und Wirkung in Einklang bringen wird. Wirklich sagt auch Aristoteles: „Bei einigen Dingen kann man auch den Zweck (in die Definition) ziehen." (B.)[66])

Über Kunst und Kunstwerk äußert er sich folgendermaßen: Jedes Kunstwerk ist ein Entstehen. Es gibt 3 Arten des Entstehens. „Was entsteht, wird entweder durch die Natur oder Kunst oder von selbst."[67]) „Unter „*γενέσεις*" versteht man aber nur das natürlich Gewordene, alles andere Entstandene heißt Erschaffenes. Und dieses ist entweder ein Werk der Kunst oder des Genies oder des Talents."[68])

[66]) *ἢ ἔτι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἐπ' ἐνίων ἐστίν.* Metaphy. *η* 2. 1043ª 9.

[67]) *ὧν δὲ γιγνομένων τὰ μὲν φύσει γίγνεται, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου.* Metaphy. *ζ* 7. 1032ª 12.

[68]) *οὕτω μὲν οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν· αἱ δ' ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις· πασαι δ' εἰσὶ αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας.* Ebendort 1032ª 25.

„Einiges von diesen entsteht auch von selbst oder durch Zufall."[69]) Aristoteles unterscheidet also Werke der Kunst, Werke des Genies und Werke des Talents. Am höchsten steht ihm das Kunstwerk. Denn auch dieses muß das Werk eines Genies sein oder Talents. Der obige Satz ist nämlich nach seiner Gewohnheit stark verkürzt: unverkürzt sollte er lauten: „Das Erschaffene ist entweder ein Werk der Kunst, und zwar geschaffen von einem Genie oder Talent, oder ein kunstloses Werk des Genies oder Talents."[70]) „Ein Kunstwerk ist das, dessen Idee in der Seele des Künstlers ist."[71]) Das Kunstwerk zeichnet sich also durch die Planmäßigkeit aus; die wilde Ungebundenheit des „Originalgenies oder Talents" ist nur die Bahnbrecherin für die Kunst, solange diese nicht organisiert und systemisiert, also zur Wissenschaft erhoben ist. Künste und Wissenschaften haben nämlich ihren Ursprung in der Erfahrung. Erst wenn genügend Erfahrungen gesammelt sind, kann von einer Kunst und Wissenschaft die Rede sein, vorausgesetzt, daß sich ein Baumeis er findet, der die vielen Einzelerfahrungen als Bausteine zu einem festen Lehrgebäude benutzen kann.

„Der Wissenstrieb", sagt Aristoteles im 1. Kapitel des 1. Buches seiner Metaphysik, „ist etwas, was zur Natur des Menschen gehört. Hierfür spricht die Wertschätzung der Sinneswahrnehmung. Aus der Sinneswahrnehmung aber entsteht die Erinnerung. Während nun die übrigen lebenden Wesen bloß in der Vorstellung und Erinnerung leben, Erfahrung aber nur im geringen Maße haben können, ist beim Menschen das Spezifische, daß er zur theoretischen Tätigkeit und zum vernünftigen Denken sich erhebt. Den Menschen erzeugt sich nämlich aus der Erinnerung die Erfahrung so, daß viele Erinnerungen, die sich auf denselben Gegenstand beziehen, schließlich eine (einheitliche Erfahrung =) Regel ausmachen. So scheint die Erfahrung innerlich verwandt zu sein mit der Theorie und der Wissenschaft. Erfahrung ist nämlich das, wodurch sich dem Menschen Wissen und Theorie vermittelt. Theorie entsteht nämlich dann, wenn aus vielen von der Erfahrung gegebenen Vorstellungen eine einheitliche

---

[69]) *τούτων δέ τινες γίγνονται καὶ ἀπὸ ταὐτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης.* 1032a 28.

[70]) *πᾶσαι δ' εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης [καὶ τοῦτο ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας] ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας [χωρὶς τῆς τέχνης].*

[71]) *ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται, ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ.* 1032a 32.

Ansicht über das wesentlich Zusammengehörige gebildet wird. Für den praktischen Zweck scheint nun freilich die Erfahrung den gleichen Wert zu haben wie die Theorie, ja, die Empiriker haben oft mehr Erfolg als die Theoretiker. Die Erfahrung ist eben Kenntnis des Einzelnen, die Theorie Kenntnis des Allgemeinen; das praktische Handeln und Hervorbringen hat es aber immer mit dem Einzelnen zu tun. Aber dennoch gilt uns der Theoretiker für weiser als der Empiriker; der letztere kennt nämlich die Tatsache, aber nicht den Grund; der Theoretiker dagegen kennt den Grund und die Ursache. Der Theoretiker kann daher seinen Gegenstand lehren, der Praktiker nicht." (B.)

„Das Denken allein aber", sagt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik. „bewegt nichts, sondern nur das auf einen ethischen Zweck gerichtete, das ethische Denken; ebenso wie nur das auf ein wirkliches Schaffen gerichtete poetische Denken. Denn jeder schaffende Künstler schafft zu einem Zweck und das Werk ist nicht Zweck an sich, sondern zu einem Zweck und wegen eines Zweckes."[72]) „Nur eine gute, also ethische Tat ist Selbstzweck, der Lohn für den Handelnden ist das Verlangen danach."[73])

Aus dem Gesagten ergibt sich die Unstichhältigkeit des Schlagworts „l'art pour l'art, d. h. nur den Künstlern gehört das Werk, nur sie haben das Recht, darüber ein Urteil abzugeben, und nur derjenige ist ein echter Künstler, der nur für sich und die anderen Künstler, nicht aber auch für die Menge schafft; nie darf die Kunst einem ethischen oder einem anderen außer ihr liegenden Zweck dienen; nur seine Zunftgenossen können verstehen und beurteilen, was er geleistet hat, gerade wie nur die Frau, die schon geboren hat, die Wehen einer Kreißenden verstehen und würdigen kann."

Nun, es müssen wehe Künstler sein, die ein derartiges Verständnis besitzen, daß sie solche Wehgeburten eines kreißenden Künstlers verstehen und würdigen können. Der wahre Künstler weiß nicht viel von kreißenden Wehen, er arbeitet leicht, in göttlicher Begeiste-

---

[72]) *διάνοια δ' αὐτὴ οὐδὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά του καὶ πρακτική· αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει· ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καί τινος τὸ ποιητόν.* Nikomachische Ethik ζ 2. 1139ª 35.

[73]) *ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου.* Nikomachische Ethik ζ 2. 1139ᵇ 3.

rung, alles quillt wie von selbst heraus. Solche Wehleidende sind eben keine wahren Künstler, sondern Dilettanten. „Es gibt auch Afterkünstler: Dilettanten und Spekulanten," sagt Goethe. „Die Dilettanten treiben die Kunst um des Vergnügens willen, die Spekulanten um des Nutzens willen." Goethes Einteilung der „Afterkünstler" ist nicht ganz richtig. Denn es ist doch auch möglich, daß seine „Spekulanten", wenn sie dabei Genies sind, doch echte Kunstwerke schaffen, trotzdem sie dieselben „um des Nutzens willen" schaffen, anderseits ist letztere Bezeichnung viel zu allgemein gehalten, um sie für eine logische Einteilung zu gebrauchen. Wie will man denn feststellen, ob ein Dichter oder Künstler nur „um des Nutzens willen" schafft? Der Maßstab für die Spekulanten muß daher aus ihren Werken genommen werden, und zwar muß dieser anders sein für die darstellenden Künstler, Maler, Bildhauer usw., anders für die Dichter, die wir hier nur berücksichtigen wollen. Alle jene Dichterwerke, in denen Unrechttuende über Unrechterleidende triumphieren, sind Spekulationsdichtungen und die Dichter solcher Dichtungen wollen wir „Spekulanten" nennen. Denn ihr Vorgehen ist ein frivoles, nur berechnet zur Unterhaltung und Ergötzung jener Klasse von Zuhörern, die im Drama gegeißelt werden soll oder zumindest sich unbehaglich fühlen soll. Es ist dies stets die große Mehrzahl aller Zuschauer, nämlich die böswilligen Furchtsamen, die böswilligen Unbesonnenen und die Bösewichte. Und da diese 3 Kategorien von Zuschauern, wie wir später sehen werden, gegen 83% aller Zuschauer umfassen, so erklärt sich die kolossale Begeisterung für ein solches Schundwerk, so daß sogar 300 und noch mehr Aufführungen eines solchen Schundes nacheinander möglich sind, ohne daß die Begeisterung dafür abflaut.

Nur die Dichter solcher demoralisierenden Werke sind also Spekulanten, denn sie haben es nur auf die niederen Instinkte des Volkes abgesehen. Sie und die Dilettanten sind allein dem Ansehen und Wirken des Theaters gefährlich, erstere, indem sie die schon demoralisierten Zuschauer in ihrem eigenen Schlamm unter behaglichem Grunzen wühlen lassen — und das ist doch nicht der Zweck des Theaters —, letztere, indem sie den echten Dichtern ins Handwerk pfuschen, dadurch, daß sie Talmidramen dichten und die Aufführung derselben durch ihren Anhang erzwingen.

Die Spekulanten erhalten auch ihren klingenden Lohn. Aber unerbittlich geht schon die nächste Generation über sie hinweg und

fegt sie so gründlich vom Schauplatz, daß oft nicht einmal ein leerer Name übrig bleibt. Und die Dilettanten, die nur des eigenen Vergnügens wegen dichten und schaffen, auch sie ernten den verdienten Lohn. Von gleichgesinnten und gleichgestimmten Weh-Dichtern, Künstlern und Snobisten werden sie gehätschelt, wie sie dafür ihre Lobredner verhätscheln. Diese Dilettanten hat der scharfblickende Goethe mit folgenden Kennzeichen stigmatisiert. „Der Dilettant", sagt Goethe, „verhält sich zur Kunst, wie der Pfuscher zum Handwerk." „Alle Dilettanten greifen die Kunst von der schwachen Seite an." „Die Kunst gibt sich selbst Gesetze und gebietet der Zeit, der Dilettantismus folgt der Neigung der Zeit." „Dilettanten oder eigentlich Pfuscher scheinen nicht nach einem Ziele zu streben, nicht vor sich hinzusehen, sondern nur das, was neben ihnen geschieht. Darum vergleichen sie auch immer, sind meistens im Lob übertrieben, tadeln ungeschickt, haben eine unendliche Ehrerbietung vor ihresgleichen, geben sich dadurch ein Ansehen von Freundlichkeit, von Billigkeit, indem sie doch bloß sich selbst erheben." „Der Dilettant wird im Drama nie den Gegenstand, immer nur sein Gefühl über den Gegenstand schildern: er flieht den Charakter des Objekts; alle dilettantischen Geburten im Drama werden einen pathologischen Charakter haben und nur die Neigung und Abneigung ihres Urhebers ausdrücken." „Alles Vorliebnehmen zerstört die Kunst und der Dilettantismus führt Nachsicht und Gunst ein. Er bringt diejenigen Künstler, welche dem Dilettantismus näher stehen, auf Unkosten der echten Künstler in Ansehen." „Der wahre Künstler steht fest und sicher auf sich selbst; sein Streben, sein Ziel ist der höchste Zweck der Kunst. Er wird sich immer noch weit von diesem Ziele finden und daher gegen die Kunst oder den Kunstbegriff notwendig allemal sehr bescheiden sein und gestehen, daß er noch wenig geleistet habe, wie vortrefflich auch sein Werk sein mag und wie hoch auch sein Selbstgefühl im Verhältnis gegen die Welt steigen möchte."

Was Goethe gegen den Dilettantismus vorbringt und wie er ihn charakterisiert, das paßt genau auf die l'art pour l'art-Winsler. Sie alle, die diesem Grundsatz huldigen, die dieser Parole Gefolgschaft leisten, sind keine echten Dichter und Künstler, sondern nur wehleidige Dilettanten. Ihr Urteil und ihre Kunstansicht darf uns daher nicht maßgebend sein, wenn wir Freunde der Wahrheit und daher Freunde der echten Kunst sind; sie sind ja nur ein Klub mit lächerlichen

Statuten, der auch gar keinen Anspruch darauf erhebt, daß das Publikum ihm Gefolgschaft leistet, weil er von der Menge gar nicht ernst genommen werden will. Noch weniger dürfen wir dem Sirenengesang der Spekulanten lauschen, die es nur auf unseren Sinneskitzel abgesehen haben.

Während also die Dilettanten als den höchsten Zweck der Kunst ihre Selbstverherrlichung ansehen — die Kunst ist ihnen nur das Mittel hierzu —, die Spekulanten sich ganz in den Dienst der niederen Instinkte der Menge stellen, um klingenden Lohn einzuheimsen, sind nur die echten Dichter und Künstler der edlen Kunst ergeben, ohne Rücksicht zu nehmen auf ihren eigenen Kitzel noch auf den der Menge. Dafür winkt ihnen als Lohn die Unsterblichkeit ihrer Werke. Denn nur ihre Werke haben auch bei der Nachwelt Geltung, daher unvergänglichen Wert, weil sie allein dem höchsten Zweck der Kunst gerecht werden, indem sie nicht der Unterhaltung, sondern der Veredlung der Menschen dienen.

Was ist also der Zweck und die Wirkung der Tragödie, was ist Zweck und Wirkung der Kunst überhaupt nach Aristoteles? „Jede Kunst und jede wissenschaftliche Untersuchung," so beginnt Aristoteles in der Nikomachischen Ethik, „ebenso jede Handlung und jedes Vorhaben erstrebt nach der allgemeinen Ansicht irgend ein Gut."[74]) „Dieses Gut scheint in der einen Handlung dies, in der anderen jenes, in der einen Kunst dies, in der anderen jenes zu sein."[75]) „Da aber Schaffen und Handeln Verschiedenes ist, so muß die Kunst zum Schaffen und nicht zum Handeln gehören."[76]) „Kunst ist nichts anderes als die Gabe, etwas mit richtiger Überlegung hervorzubringen."[77]) „Kunstverwirrung ist die Gabe, mit falscher Überlegung etwas von dem hervorzubringen, was auch anders ausdrückbar ist."[78]) Wie gelangt aber der Dichter und Künstler zu der Einsicht, daß er von dem, was verschieden darstellbar ist, die richtige Darstellung wählt? Offen-

[74]) *πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξίς τε καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινος ἐφίεσθαι δοκεῖ.* Nik. Ethik. α 1. 1094a 1.

[75]) *φαίνεται ἄλλο ἐν ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ.* Nik. Ethik α 5. 1097a 15.

[76]) *ἐπεὶ δὲ ποίησις καὶ πρᾶξις ἕτερον, ἀνάγκη τὴν τέχνην ποιήσεως εἶναι ἀλλ' οὐ πράξεως εἶναι.* Nik. Ethik ζ 4. 1140a 16.

[77]) *ἡ μὲν οὖν τέχνη ἕξις τις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική ἐστιν.* Nik. Ethik ζ 4. 1140a 20.

[78]) *ἡ δὲ ἀτεχνία τοὐναντίον, μετὰ λόγου ψευδοῦς ποιητικὴ ἕξις, περὶ τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν.* Nik. Ethik ζ 4. 1140a 21.

bar durch seine Veranlagung, sein Genie, so daß ihn dieses vor einem Fehlgriff bewahrt, und zweitens durch die Erfahrung. Aus der Erfahrung entwickelt sich aber das Wissen. Es muß also auch von jeder Kunst ein Wissen geben, das beweisbar ist. Und der Grundstock für das Spezialwissen einer Kunst ist die Definition derselben. Denn aus dieser ergibt sich alles andere. Die Definition ist und muß also beweisbar sein und gehört und muß gehören zur Wissenschaft der betreffenden Kunst. Tatsächlich spricht auch Aristoteles in der Metaphysik von einer ethischen und schaffenden Wissenschaft. „Da es eine Naturwissenschaft gibt, so muß sie natürlich etwas anderes sein als die Wissenschaft der Handlungen und der schaffenden Künste. Bei letzteren liegt der Anstoß zur Bewegung in dem Schaffenden und nicht in dem Geschöpf, mag dieser Anstoß nun Kunst sein oder ein anderes Vermögen.“[79]) Über den Endzweck dieser Wissenschaft der schaffenden Künste spricht sich nun Aristoteles deutlich aus im 7. Kapitel des 3. Buches seiner Himmelskunde. „Zweck der Wissenschaft der schaffenden Künste ist die Wirkung, Zweck der Naturwissenschaft ist das immer gemäß der naiven Wahrnehmung sich Zeigende.“[80]) D. h. die Wissenschaft der schaffenden Künste, also besonders die Definition, fragt nicht nach der Absicht des Schaffenden, sondern hat es nur mit der tatsächlichen Wirkung zu tun, die das Werk auf den Beschauer oder Hörer ausübt, geradeso wie die Naturwissenschaft nicht spekulativ, sondern nur deskriptiv ist, also keine Antwort über den Zweck der Welt geben kann.

Also der Zweck, die Absicht des Dichters, hat auch in der Definition der Tragödie nichts zu tun, dagegen muß die Wirkung darin stehen. Es ist mithin die Wirkung, die irgendein Kunstwerk auf den Beschauer resp. Hörer ausübt, der höchste Zweck der Kunst, also nicht, wie die dilettantischen Anhänger der l'art pour l'art-Hypothese meinen, die Befreiung des Künstlers von den kreißenden Schmerzen.

Noch deutlicher wird diese selbstverständliche Wahrheit aus dem 4. Kapitel des 2. Buches der Seele: „Der Zweck ist ein doppelter;

[79]) *ἐπεὶ δ' ἔστι τις ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη, δῆλον ὅτι καὶ πρακτικῆς ἑτέρα καὶ ποιητικῆς ἔσται. ποιητικῆς μὲν γὰρ ἐν τῷ ποιοῦντι καὶ οὐ τῷ ποιουμένῳ τῆς κινήσεως ἡ ἀρχή, καὶ τοῦτ' ἐστὶν εἴτε τέχνη εἴτ' ἄλλη τις δυναμις.* Metaphy. κ 7. 1064ª 10.

[80]) *τέλος τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινομενον ἀεὶ κυρίως καιὰ τὴν αἴσθησιν.* 305ª 16.

der eine bezieht sich auf den Schaffenden, der zweite auf den, für den etwas geschaffen ist."[81]) Der Zweck des Schaffenden ist aber seine persönliche Absicht. Der eine Künstler schafft, um reich, der andere, um berühmt zu werden, der dritte will die Gunst der Menge gewinnen, der vierte will die Welt verbessern, der fünfte will sich von seinen geistigen Wehen erlösen. Alle diese Absichten sind aber nur persönlich und decken sich nicht mit der Wirkung.

Trotzdem könnte man doch noch den Einwand erheben, daß die Wirkung ebenso wenig als der Zweck in die Definition gehört, da sie nur Eigentümliches jeder Tragödie seien.

Denn die Eigentümlichkeit (*τὸ ἴδιον*) gehört tatsächlich nicht in die Definition.

Im 1. Buch der Topik erörtert Aristoteles das Eigentümliche, anknüpfend an die Schlüsse, zu denen man Vordersätze (= Voraussetzungen) und Probleme (= Behauptungen) braucht. „Jede Voraussetzung und jede Behauptung bezeichnet entweder ein Eigentümliches oder eine Definition oder eine Gattung oder Akzidentelles."[82]) Unter Definition (*ὅρος*) versteht er hier, da er die Gattung (*γένος*) trennt, die 2. Art der Definition, die nackte Form ohne Angabe des Stoffes. „Definition ist die Bezeichnung dessen, was die Veranlassung des Enstehens war."[83]) „Gattung ist das, was mehreren der Art nach verschiedenen Gegenständen als Prädikatssubstantiv zukommt."[84]) „Eigentümlich ist das, was nicht die nackte Form ohne Angabe des Stoffes (also die 2. Definition) bezeichnet, aber doch dem Gegenstand allein zukommt und mit ihm identisch ist," d. h. Umstellung zuläßt."[85]) „Akzidentell ist das, was keines von den dreien ist, weder 2. Definition noch Eigentümliches noch Gattung, was aber der Sache doch zukommt, freilich so, daß es irgend einem Gegenstand, und zwar einem und demselben einmal zukommen, einmal

[81]) *τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ.* 415b 2.

[82]) *πᾶσα δὲ πρότασις καὶ πᾶν πρόβλημα ἢ ἴδιον ἢ ὅρον ἢ γένος ἢ συμβεβηκὸς δηλοῖ.* Topik *α* 4. 101b 25.

[83]) *ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων.* Topik *α* 5. 101b 39.

[84]) *γένος δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορουμένων.* Topik *α* 5. 102a 31.

[85]) *ἴδιον δ' ἐστὶν ὃ μὴ δηλοῖ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνῳ δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος.* Topik *α* 5. 102a 18.

nicht zukommen kann."[86]) „Wohl ist es möglich, daß das Akzidentelle in gewisser Beziehung und zu gewissen Zeiten ein Eigentümliches ist, schlechthin Eigentümliches wird es aber nie sein."[87]) „Alles, was über eine Sache ausgesagt wird, muß identisch sein mit derselben oder nicht, also sich vertauschen lassen oder nicht. Läßt sich die Umstellung vornehmen, so hat man die dritte Art der Definition oder Eigentümliches vor sich. Läßt sich die Umstellung nicht vornehmen, so gehört das Ausgesagte entweder zur 3. Art der Definition, und ist dann Gattung oder Unterschied; gehört es aber nicht zur 3. Art der Definition, so muß es etwas Akzidentelles sein."[88]) Da die 1. Art der Definition nur den Gattungsbegriff (*γένος*) umfaßt, der sich mit der Sache nicht vertauschen läßt, weil diese eine Art der Gattung ist, die 2. Art der Definition, wie wir oben gesehen haben, die Ursache des Entstehens enthält, die in Vereinigung mit dem Gattungsbergiff erst die 3. Art der Definition ergibt, die sich daher ohne Gattungsbegriff mit der Sache nicht vertauschen läßt, so versteht Aristoteles hier unter *ὁρισμός* die 3. Art der Definition, die die beiden ersten Arten umfaßt und enthält, daher er auch in der Parentese sagt: „Nachdem die Definition aus Gattung und Unterschieden besteht."[89]) Was folgt aus dem Gesagten? Nachdem wir schon oben gezeigt haben, daß „Nachahmung" ein Verbalbegriff ist, der nach den Umständen des Ortes, der Zeit, der Art und Weise und des Grundes näher bestimmt wird, so haben wir nur zu untersuchen, ob die in der Definition angeführten Umstände jeder Tragödie zukommen. Denn dann sind sie charakteristische Merkmale der Tragödie, die wohl jeder Tragödie zukommen, die sich aber einzeln mit der Sache, hier der Tragödie, nicht vertauschen lassen, oder Eigentümliches das sowohl jeder Tragödie zukommen, als auch sich mit dem Begriff

---

[86]) *συμβεβηκὸς δέ ἐστιν ὃ μηδὲν μὲν τούτων ἐστί, μήτε ὅρος μήτε ἴδιον μήτε γένος ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι, καὶ ὃ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁτῳοῦν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν.* Topik *α* 5. 102b 4.

[87]) *ὥστε καὶ πρός τι καί ποτε οὐδὲν κωλύει τὸ συμβεβηκὸς ἴδιον γίγνεσθαι· ἁπλῶς δ' ἴδιον οὐκ ἔσται.* Topik *α* 5. 102b 24.

[88]) *ἀνάγκη γὰρ πᾶν τὸ περί τινος κατηγορουμένων ἤτοι ἀντικατηγορεῖσθαι τοῦ πράγματος ἢ μή. καὶ εἰ μὲν ἀντικατηγορεῖται, ὅρος ἢ ἴδιον ἂν εἴη. εἰ δὲ μὴ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, ἤτοι τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ τοῦ ὑποκειμένου λεγομένων, γένος ἢ διαφορὰ ἂν εἴη, εἰ δὲ μή, δῆλον ὅτι συμβεβηκὸς ἂν εἴη.* Topik *α* 8. 103b 7.

[89]) *ἐπειδὴ ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστιν.* 103b 15.

„Tragödie" umtauschen lassen muß. Da stellt sich sofort heraus, daß die intellektualistische Katharsis ein charakteristisches Merkmal jeder Tragödie, also ein Unterschied, aber kein Eigentümliches ist, während die Lessingische, Goethische und Gorgias-Bernaysische Katharsis weder ein charakteristisches Merkmal jeder Tragödie, also ein Unterschied, noch ein Eigentümliches ist. Denn jede Tragödie bewirkt, wie ich schon oben gezeigt habe, Mitleid und Furcht und durch diese Affekte die Aufklärung eines jeden über seinen diesbezüglichen Gemütszustand, aber nicht alles, was diese Wirkung hervorruft, ist eine Tragödie, auch das Epos, die Komödie etc. tut dieselbe Wirkung. Nehmen wir dagegen eine der 3 anderen Katharsiserklärungen, so sieht man sofort, daß sie nur akzidentelle Wirkungen enthalten, denn weder bewirkt jede Tragödie, wie Lessing meint, die Reinigung, d. h. Besserung jedes Zuschauers, sondern diese Wirkung erstreckt sich nur auf die gutmütigen Übermütigen, noch wird, wie Goethe meint, jeder Zuschauer um nichts gebessert nach Hause gehen — dieses Glück genießen nur die Weltweisen —, noch bewirkt jede Tragödie, wie Gorgias-Bernays meint, die erleichternde Entladung jedes Zuschauers von seinen Furcht- und Mitleidsaffektionen —, das wird nur den böswilligen Furchtsamen zuteil —, noch ist alles, was eine dieser 3 Wirkungen hervorruft, eine Tragödie; jede dieser 3 Wirkungen kann auch außer durch jedes andere Theaterstück durch eine entsprechende Zeitungsnotiz hervorgerufen werden. Das sind also wirklich nur akzidentelle Wirkungen, die daher in der Tragödiendefinition weder als charakteristischer Unterschied vorkommen, noch der Tragödiendefinition als Eigentümliches (*ἴδιον*) angehängt werden können und dürfen. Wenn sie wenigstens ein Eigentümliches wären, könnten sie wohl auch der Definition angehängt sein, denn gewöhnlich vereinigt man die Definition mit dem Eigentümlichen: wenigstens deutet dies Aristoteles in der Topik mit den Worten an: „Meistens wird ja das Eigentümliche im Zusammenhang (mit der Definition) angegeben[90])." Dann müßten sie sich aber sogar mit dem Subjekt „Tragödie" vertauschen lassen, was aber, wie wir oben gesehen haben, nicht möglich ist.

Der Zweck, der sich auf den bezieht, für den etwas geschaffen ist, ist also die Wirkung. Doch auch diese ist verschieden. Der eine

[90]) *ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν συμπλοκῇ τὸ ἴδιον ἀποδίδοται.* Topik *η* 5. 150b 15.

Zuschauer wird durch eine Tragödie so erschüttert, daß er sich vornimmt, sich zu bessern (Lessingische Auslegung), der andere freut sich an den Schönheiten des Werkes und über die befriedigende Lösung der Konflikte (Goethische Auslegung), der dritte freut sich über das vorgeführte Mißgeschick seines ihm verhaßten Gegners (Gorgias-Bernaysische Auslegung); alle diese Wirkungen sind tatsächlich vorhanden, vielleicht auch vom Dichter beabsichtigt, sie sind aber doch nur akzidentell, d. h. können eintreten, müssen aber nicht. Jeder dieser 3 Forscher und so auch alle anderen Forscher, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben, haben eben nur die Wirkung geschildert, die sie selbst beim Anblick eines Trauerspiels empfanden, ohne zu bedenken, daß nicht alle Zuhörer dieselbe Wirkung, die sie empfanden, empfinden müssen, ja können. Jeder dieser 3 Forscher hat also nur eine Teilwirkung geschildert, die alle in eine gemeinsame Wirkung zusammenlaufen müssen. Wenn man diese allgemeine Wirkung der Tragödie ergründen will, muß man alle möglichen Zuhörer beachten und nachweisen, welche Wirkung bei allen Zuhörern zutreffen muß. Und da findet man, daß nur eine Wirkung unausbleiblich ist, also automatisch eintritt.

„Wenn wir nachahmende Darstellungen auch ohne Tanz und Musik anhören, so sympathisieren wir alle[91])." Wie und warum alle Zuschauer und Zuhörer sympathisieren müssen, habe ich in der „Wiedergeburt der Tragödie" auseinandergesetzt. Der Deutlichkeit halber wollen wir, bevor wir weitergehen, mit der herrschenden verwirrenden Terminologie brechen und für die Bezeichnung „tragischer Held" und „Gegenspieler" andere eindeutige Bezeichnungen gebrauchen, obgleich ich schon in der „Wiedergeburt der Tragödie" diese beiden Ausdrücke genau fixiert und mit ersterer Bezeichnung den unrecht Tuenden bezeichnet, dagegen den unrecht Leidenden „Gegenspieler" genannt habe. Da nämlich das Wort „tragischer Held" früher oft für den unrecht Leidenden und heldenhaft Kämpfenden gebraucht wurde, so paßt die Bezeichnung „Held" nicht mehr für jeden unrecht Tuenden, denn diese sind meist wenig heldenhaft. Wir wollen also nunmehr den unrecht Tuenden die „tragische Person", den unrecht Leidenden die „vergewaltigte Person" nennen. Jeder Zuschauer wird aber, wie wir gesehen haben, unbedingt für eine

[91]) ἀκροώμενοι τῶν μιμήσεων γίγνονται πάντες συμπαθεῖς καὶ χωρὶς τῶν ῥυθμῶν καὶ τῶν μελῶν αὐτῶν. Politik η 5. 1340a 12.

dargestellte Person Partei ergreifen müssen, sie wird ihm sympathisch sein, die andere wird ihm antipathisch sein. Da aber die Tragödie wie jedes Kunstwerk aufgebaut ist mit Rücksicht auf den Zuschauer, so wollen wir, wenn wir von der Wirkung der Tragödie auf den Zuschauer sprechen, die Person, die einem Zuschauer sympathisch ist, kurz mit „Partner", die andere, die demselben Zuschauer antipathisch ist, mit „Gegenspieler" bezeichnen, wobei zu beachten ist, daß „Partner" sowohl die tragische als auch die vergewaltigte Person sein kann, wie umgekehrt es auch mit dem „Gegenspieler" der Fall ist. Jeder Zuschauer wird also mit seinem Partner (ὅμοιος) und für seinen Partner Furcht empfinden, und zwar mit seinem Partner die egoistische Furcht, wenn er sich nämlich mit ihm identifizieren kann oder muß, für seinen Partner die sympathische Furcht, wenn er sich ihm gesinnungsverwandt fühlt, wenn er ihm sympathisch ist; für den Gegenspieler wird derselbe Zuschauer entweder gar kein Mitleid, sondern Schadenfreude empfinden — Schadenfreude ist identisch mit zu wenig Mitleid —, dann ist er ein gemeiner Mensch (φαῦλος), oder er wird echtes Mitleid empfinden, und zwar entweder das altruistische Mitleid, wenn er ein edler Mensch ist, oder das egoistische Mitleid, das Bedauern (φιλανθρωπία) aus Scheu vor Gott und den Menschen, wenn er ein Dutzendmensch (κατ' ἡμᾶς) ist. Daß dies richtig ist, zeigt unmittelbar die Poetik des Aristoteles. Während Aristoteles nämlich auf die vergewaltigte Person keine Rücksicht nimmt, — er lobt nur gelegentlich Homer und Sophokles, daß sie kühne Helden (στοργαίους) als vergewaltigte Personen bevorzugen; der Dichter soll also alle möglichen Kombinationen für die vergewaltigten Personen vornehmen, damit er nicht eintönig ist; denn je nach dem Charakter der vergewaltigten Person gestaltet sich die Abwehr der Vergewaltigung: anders rächt sich eine Medea, anders ein Bankbanus, anders ein Tell, anders ein Jago, anders eine Hedda Gabler (Hedda Gabler ist nicht, wie ich in der „Wiedergeburt" S. 84 irrtümlich annahm, die tragische Person, sondern die vergewaltigte: es ist eine echte Tragödie und nicht ein Schauerdrama), — begrenzt Aristoteles die tragische Person genau. Sie darf weder tugendhaft (ἐπιεικής) sein noch ein Bösewicht (μοχθηρός); denn über das unverdiente Unglück des Tugendhaften müßten sich alle entsetzen (ἀναρόν), über das verdiente Unglück des Bösewichts müßten alle befriedigt sein (νέμεσις), höchstens könnte einer oder der andere den Böse-

wicht bedauern: „eine solche Handlung könnte vielleicht Bedauern erregen, aber weder Mitleid noch Furcht[92])." Während also Aristoteles in der Definition von „Mitleid und Furcht" spricht, beides muß in jedem Zuhörer geweckt werden, sagt er hier, wo nur von einer Person, der tragischen, die Rede ist, ausdrücklich, daß in jedem Zuschauer mit Bezug auf die tragische Person nur „entweder Furcht oder Mitleid" erregt wird. Ist die tragische Person nämlich für einen Zuschauer Gegenspieler (= *ἀνάξιος*), so empfindet er nur irgend einen Grad von Mitleid, wenn sie ins Unglück gerät, ist sie Partner (= *ὅμοιος*), so empfindet er nur irgend einen Grad von Furcht[93]). Doch braucht das treibende Agens nicht die vergewaltigte Person zu sein, eine andere Person kann ihre Rolle, die Rache, übernehmen, nur muß die Handlung so aufgebaut sein, daß alles wahrscheinlich sein kann oder sein soll (*κατὰ τὸ εἰκός*), — eine solche Tragödie ist ja besonders wirksam; darauf beruht eben das, was Aristoteles mit „Peripetie" bezeichnet, wie z. B. im „König Ödipus" das Auftreten des Boten, der den Tod der Merope meldet und ganz ungezwungen Auskunft gibt über die Auffindung des Ödipus; ferner die ungewollte Erkennung, die „Anagnorisis", wie z. B. im Ödipus, in der Braut von Messina, in der Ahnfrau. Doch auch die gewollten Erkennungen, wie z. B. wenn sich Odysseus den Freiern zu erkennen gibt, die auch etwas darstellen, wie es sein kann, wirken packend auf die Zuschauer; alle diese 3 Punkte, einzeln oder vereint, bestimmen die verwickelte Tragödienart. Doch auch die vergewaltigte Person allein kann den Schicksalsumschwung der tragischen Person veranlassen und zu Ende führen, was ja auch sehr packend ist, wie wir es in der Ilias sehen, es geht dann alles ganz naturgemäß (*κατὰ τὸ ἀναγκαῖον*) vor sich, eine solche Tragödie ist aber doch nicht so ergreifend wie eine verwickelte (*πεπλεγμένη*); Aristoteles nennt sie eine einfache (*ἁπλῆ*). Das Erlebnis (*πρᾶξις*), dessen Nachahmung die Tragödie ist, spielt sich aber in Wahrheit nur vor einer kleinen Menge von Zuschauern ab, oft sind die handelnden Personen die einzigen Zeugen. Dadurch, daß ein gottbegnadeter Dichter eine

[92]) *τὸ μὲν γὰρ φιλάνθρωπον ἔχοι ἂν ἡ τοιαύτη σύστασις. ἀλλ' οὔτε ἔλεον οὔτε φόβον.* Poetik cap. 13. 1453ª 2.

[93]) Das bedeuten die sonst unverständlichen Worte: *ὁ μὲν γὰρ* [*ἔλεος*] *περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστιν δυστυχοῦντα, ὁ δὲ* [*φόβος*] *περὶ τὸν ὅμοιον· ἔλεος μὲν περὶ τὸν ἀνάξιον, φόβος δὲ περὶ τὸν ὅμοιον.* Poetik 13. 1453ª 4.

solche spannende Handlung fixiert und ihr Ewigkeitsdauer und Bildungswert verleiht, wächst die Zuschauermenge ins Unendliche, denn sie ist nunmehr weder an Raum noch an Zeit gebunden. Diese Fixierung erfolgt also durch die „nachahmende" Darstellung, die, wenn sie alle anfangs erwähnten Eigenschaften hat, eine Tragödie ist. Die Seelenschmerzen der Antigone, die statt des Brautgemaches die Totenkammer betreten muß, sie wirken heroisierend auch auf späte Geschlechter, und die Jammerklagen des Kreon, sie wecken schauerndes Unbehagen und tröstelndes Nichtigkeitsgefühl auch in den Herzen späterer Tyrannen. Darum mußte Aristoteles diese unausbleibliche intellektualistische Wirkung, die Aufklärung eines jeden Zuschauers über seinen Furcht- und Mitleidszustand, in seine Tragödiendefinition hineinbringen. Daher sagt er „*περαίνουσα*" (= bewirkend) und stimmt dieses Partizip mit „*μίμησις*" und nicht mit „*πράξεως*" überein. Der Schlußsatz ist also schon aus diesem Grunde nicht die Erklärung von „*ἀπαγγελίας*", wie Knoke in seiner oben zitierten Abhandlung meint.

Indem aber Aristoteles in dem Schlußsatz sagt: „Die nachahmende Darstellung bewirkt durch Mitleid und Furcht die Aufklärung, wie wir uns bezüglich solcher Gemütsaffektionen in unserem Innern verhalten"[94]), gibt er mit den ersten Worten noch eine unausbleibliche Wirkung an; denn „durch Mitleid und Furcht" *(δι' ἐλέου καὶ φόβου)* ist ja nichts anderes als eine adverbiale Bestimmung des Grundes und drückt das Mittel zum Zweck aus; da aber, wie wir gesehen haben, in unserem Fall der Zweck identisch ist mit der Wirkung, so ist im Ausdruck „durch Mitleid und Furcht" das Mittel angegeben, durch das die Wirkung erreicht wird. Der Schlußsatz lautet demnach eigentlich: „Die nachahmende Darstellung bewirkt in jedem Zuschauer die Affekte Mitleid und Furcht und durch diese Affekte die Aufklärung über unsere diesbezüglichen Gefühlsdispositionen Mitleid und Furcht."[95]) Damit ist auch die Streitfrage, ob „*πάθος*" und „*πάθημα*" dasselbe bedeutet, endgültig erledigt; es kann gar nicht dasselbe sein. Die ganze Definition der Tragödie lautet demnach: Die Tragödie ist die Nach-

[94]) *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.*

[95]) *περαίνουσα ἔλεον καὶ φόβον καὶ διὰ τούτων τῶν παθῶν τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.*

ahmung einer außergewöhnlich wagemutigen und entschlossenen, einheitlichen und planvoll abgeschlossenen Handlung, die eine gewisse Länge hat und in lieblicher Sprache abgefaßt ist, wobei jede Art von Lieblichkeit in den einzelnen Teilen getrennt zur Anwendung kommt; die Nachahmung geschieht dramatisch und nicht in erzählender Form und bewirkt Mitleid und Furcht und durch diese Affekte die Aufklärung über unsere diesbezüglichen Gefühlsdispositionen.

Es könnte nun scheinen, als ob durch diesen Schlußsatz alle unsere Erklärungen über den Haufen geworfen seien, oder daß Aristoteles mit den Worten „δι' ἐλέου καὶ φόβου" doch etwas Überflüssiges in die Definition aufgenommen hat. Da wir aber mit Lessing annehmen, daß Aristoteles niemals irrt, zumal wo es sich um eine Definition handelt, anderseits alles, was wir deduziert haben, folgerichtig ist, so müssen wir die eine Wirkung „δι' ἐλέου καὶ φόβου" noch näher erklären. Daß sie bei der Tragödie immer eintritt, wollen wir vorläufig glauben. Daß sie aber auch in der Komödie immer eintreten muß, das können wir trotz Aristoteles doch nicht recht glauben. Und doch muß dies der Fall sein: diese Wirkung muß allen von ihm angeführten Dichtungsarten gemeinsam sein, denn sonst hätte er die Wirkung, oder wenigstens die Mittel zur Wirkung, wie wir schon oben erwähnt haben, bei den Unterschieden der Nachahmung anführen müssen. Wir müssen also beweisen, soll Aristoteles recht behalten, daß z. B. auch die Komödie „Mitleid und Furcht und durch diese Affekte die Aufklärung über unsere diesbezüglichen Gefühlsdispositionen bewirkt".

So wie es in der Mathematik eine positive und negative Zahlenreihe gibt und es dem Mathematiker ganz geläufig ist, mit der negativen Zahlenreihe geradeso zu operieren wie mit der positiven, so müssen wir auch in der Ethik unter den Affekten positive und negative Affekte annehmen und ebenso positive und negative Gefühlsdispositioonen zu den betreffenden Affekten. Bei der Furcht haben wir die bekannten 3 Grade zu unterscheiden: 1. Zuviel Furcht, 2. zuwenig Furcht, 3. die richtige Furcht. Die richtige Furcht hat nur der tugendhaft Tapfere, der Weise. Seine Furcht bezeichnet den Nullpunkt der Zahlenreihe; rechts ist die positive Furchtskala, links die negative. Auch der Tollkühne befindet sich auf der positiven Furchtseite. Seine Tollkühnheit versetzt ihn in einen Rauschzustand, so daß er seine

Furcht künstlich betäubt. Wenn er aber aus dem Rausch durch irgend ein aufrüttelndes Ereignis plötzlich zu sich kommt, da empfindet auch er seine wirkliche Furcht, und ein solches Ereignis spielt ihm die Tragödie vor. Wenn wir die Grenzen zwischen dem Tollkühnen und dem Furchtsamen graphisch darstellen sollen, so würde, wenn wir für die ganze Skala 100 Teilstriche annehmen, der Tollkühne die positiven Zahlen 1 bis 3 umfassen, was zwischen 4 und 98 steht, gehört in das Gebiet des Furchtsamen. Der Tapfere ist über die Furcht erhaben, er ist nicht jenseits der Furcht, aber seine Furcht ist Besonnenheit und Vorsicht. Nur der Bösewicht ist jenseits der Furcht; er nimmt also die ganze 2 Teilstriche umfassende negative Furchtseite ein von der Schamlosigkeit bis zum Zynismus und der Ruchlosigkeit. Alle Menschen haben demnach für jeden bestimmten Fall einen bestimmten und bestimmbarer Grad der Furcht. Aber aus der Furchtskala allein läßt sich der Charakter des Menschen noch nicht bestimmen. Dazu braucht man noch die Skala des Mitleids. Mitleid ist wohl auch Furcht, aber der Unterschied zwischen beiden Affekten ist doch groß. Furcht bezieht sich nämlich auf uns selbst oder auf alles, was uns sympathisch ist bei unmittelbar drohender Gefahr, Mitleid bezieht sich vor allem auf das, was uns nicht sympathisch ist, bei eben eingetretenem Unglück, außerdem empfinden wir Mitleid auch über das Unglück der uns sympathischen Personen, wenn dasselbe schon längere Zeit hinter uns liegt. Für das Drama kommt diese letztere Art von Mitleid nicht in Betracht.

Jeder Zuschauer empfindet also einen Grad von Furcht, wenn seinen Partner eine Gefahr unmittelbar bedroht. Daher sagt Aristoteles: „Die Furcht bezieht sich auf den Partner.“[96]) Was empfindet aber derselbe Zuschauer, wenn sein Partner wirklich ins Unglück gerät? Dann ist er entsetzt, und das Entsetzen läßt das Mitleid nicht aufkommen; dagegen werden andere Gefühle wach, die Rachegefühle. Diese bewirken, daß derselbe Zuschauer, wenn sein Gegenspieler bedroht ist, je nach seinem Charakter mit grausamer Lust oder doch wenigstens mit Befriedigung die drohende Wolke über das Haupt des Gegenspielers wird aufziehen sehen. Für ihn wird er sicher keine Furcht empfinden. Erst wenn das Unglück über den Gegen-

[96]) *ὁ δὲ [φόβος] περὶ τὸν ὅμοιον.* Poetik 13. 1453a 4.

spieler hereinbricht, größer als er es ihm selbst zugedacht, dann empfindet er über den unglücklichen Gegenspieler irgend einen Grad von Mitleid. Daher sagt Aristoteles an derselben Stelle: „Das Mitleid bezieht sich auf den unglücklichen Gegenspieler.“[97]) Freilich kann dieses Mitleid auch negativ sein. Daraus ist klar, daß die Mitleidsskala nicht identisch sein kann mit der Furchtskala. Aber ebendeshalb ist es so möglich, daß jeder Zuschauer seinen Charakter aufs genaueste erkenne, er erhält gleichsam eine Photographie seines Charakters. Da aber diese Wirkung automatisch eintritt, so ist es notwendig, daß die Menschheit erst auf das Vorhandensein dieses „Automaten für geistige Photographien“ aufmerksam gemacht und mit dem allerdings ungemein einfachen Mechanismus desselben bekannt gemacht wird. Denn bis jetzt wußten wir nur und glaubten nur daran, daß die Affekte „Mitleid und Furcht“ beim Anhören einer Tragödie in uns erregt werden, unsere photographische Platte war eben nur belichtet, aber nicht entwickelt. Denn die Entwickler, die uns die 3 oben erwähnten Forscher gelehrt hatten, erwiesen sich als unzulänglich, da sie nicht bei allen Stücken und allen Zuhörern ein Seelenbild hervorbrachten, daher niemanden ganz befriedigten: außerdem waren sie nicht imstande, das Seelenbild zu fixieren. Und so wie die belichtete Platte ohne Entwicklung kein Bild ergibt, trotzdem dieses aber latent enthält, so hat ein solcher naiver Zuschauer — und naiv waren wir bis jetzt alle — nur die Belichtung erfahren durch die in ihm erregten Gefühle Mitleid und Furcht, die Aufklärung über seinen Charakter, sein Seelenbild, ist ihm aber nicht zum Bewußtsein gekommen. Dazu dient aber vor allem die Bestimmung und Deutung des Affektes „Mitleid“.

Die Mitleidsskala hat nämlich die besondere Eigenschaft, den menschlichen Charakter auf seine Güte zu prüfen. Es gibt gute und böse Menschen, außerdem gutmütige und böswillige. Unter „gute Menschen“ wollen wir solche verstehen, die bewußt nie etwas absolut Böses tun, die also jenseits des „Bösen“ stehen; es sind dies die Tugendhaften, Weisen. Alle diejenigen, die bewußt nie etwas absolut Gutes tun, die also jenseits des „Guten“ stehen, nennen wir Bösewichte. Die Mehrzahl der Menschen steht aber zwischen Gut und Bös, sie sind schwankende Charaktere, während die Tugend-

[97]) *ὁ μὲν γὰρ [ἔλεος] περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστιν δυστυχοῦντα.*

haften und Bösewichte abgeschlossene Charaktere sind, erstere im Guten, letztere im Bösen. Doch auch sie waren einst schwankende Charaktere und sind erst durch fortgesetzte Übung im Guten oder Bösen und nach großen Seelenkämpfen Tugendmenschen oder Bösewichte geworden. Aus manchen schwankenden Charakteren entwickeln sich also mit der Zeit feste Charaktere, der Großteil der schwankenden Charaktere bleibt aber sein Lebtag so, es sind dies die Dutzendmenschen. Sie lassen sich immer von ihren Leidenschaften und von momentanen Affekten leiten, „himmelhochjauchzend, zu Tode betrübt" schwanken sie, bald Gutes, bald Böses tuend, durchs irdische Leben. Schwankende Charaktere und zwar die Kühnen, zu retten, d. h. zu verhindern, daß sich aus ihnen böse Charaktere bilden, dies ist der höchste Zweck und das höchste Ziel der Tragödie und der Komödie. Und dazu dient eben die automatische Wirkung beider. Diese ist aber, wie wir gesehen haben, eine doppelte; denn sie besteht 1. in der Erregung der Affekte Mitleid und Furcht und 2. in der dadurch bewirkten Aufklärung eines jeden Zuhörers über seinen Charakter. Aber nur die erste Wirkung ist jedem Zuhörer ohne weiteres offenkundig, auf die zweite, die Aufklärung, muß er erst aufmerksam gemacht werden, sie muß ihm erklärt werden, damit er sie versteht. Aus dem Umstand, daß aus der uns erhaltenen Poetik, wie es scheint, sogar absichtlich die Erklärung des Wortes Katharsis sorgsam entfernt wurde, ferner daß auch alle antiken Gelehrten nach Aristoteles sich über die Bedeutung dieses Wortes gänzlich ausschweigen, indem sie dagegen nicht einmal polemisieren, können wir mit Fug und Recht schließen, daß die Gelehrten des Altertums von Aristoteles bis zu den Syriern des 5. Jahrhunderts nach Chr. die Katharsiserklärung als eine Geheimlehre betrachteten, die man dem großen Haufen vorenthalten müsse. Denn daß die Alten über Geheimlehre schweigen mußten, vielleicht auch konnten, das beweisen die bis jetzt noch unaufgeklärten eleusinischen Mysterien. Ob schon Aristoteles seine Katharsislehre als Geheimlehre empfohlen hat, ist wohl nicht zu ergründen, doch dürfte dies nicht wahrscheinlich sein. Jedenfalls hatte man in der automatischen Katharsis ein Mittel gesehen und gefunden, den Charakter eines jeden Zuhörers untrüglich zu ergründen, vorausgesetzt, daß er sich nicht verstellte; und dies war nur dann möglich, wenn er ganz naiv die Tragödie oder Komödie auf sich einwirken ließ, also von ihrer sekundären Wirkung keine Ahnung hatte. Nur die Eingeweihten zogen

ihre Schlüsse, die, wie man aus manchen Andeutungen des Dio Cassius und Sueton entnehmen kann, für die betreffenden naiven Zuhörer einer Tragödie manchmal verhängnisvoll waren. Diesem Übelstand, daß man bei der naiven Betrachtung einer Tragödie oder Komödie seinen Gemütszustand, ja seinen ganzen Charakter unzweideutig verrät, kann man jedoch auf eine höchst einfache Weise begegnen. Wenn in allen Theatern das Beifallklatschen während des Aktes und bei den Aktschlüssen jeder Ausdruck des Mißfallens verboten würde, dagegen alle Zuschauer zum Beifallklatschen aufgefordert würden, wie es ja auch in den Komödien der Alten wahrscheinlich aus eben demselben Grunde tatsächlich geschah, so würde in dem allgemeinen Beifallklatschen am Schluß eines jeden Aktes die detektivmäßige Beobachtung der einzelnen Zuschauer unmöglich sein. Mit anderen Worten: die Zuschauer müssen solidarisch jedesmal Beifall klatschen, wenn sie ihren Charakter nicht prostituieren wollen, sie müssen sich also verstellen, indem sie auch an Stellen, die sie tief verwunden, Beifall klatschen. Dafür haben sie den großen unbezahlbaren Vorteil, daß sie das schwierigste psychologische Problem in der diskretesten Form und auf die billigste Weise ohne jede Mühe und Anstrengung von selbst gelöst finden, ihre Selbsterkenntnis, das *Γνῶθι σαυτόν*, wonach die Alten bis zu Aristoteles vergebens geseufzt und gestrebt haben. Dazu ist aber notwendig, daß alle Zuschauer vor dem Anhören des Stückes über den Inhalt desselben, über die tragische und vergewaltigte Person und über die Schlußfolgerungen, die sich aus der aufklärenden Wirkung des Stückes auf den Charakter der einzelnen Zuschauer ergeben, aufgeklärt werden. Auch dies haben die Alten wenigstens teilweise schon getan.

Feste Charaktere, die ja nicht mehr geändert werden können, bekommen dann den sicheren Aufschluß, daß sie tugendhafte Weise oder Bösewichte sind. Der Großteil des Publikums besteht aber aus den schwankenden Charakteren, die nie wissen, wie sie sind. Es sind dies die Tollkühnen und das ungeheure Heer der Furchtsamen.

Beide Teile sind nun entweder gutmütiger Natur, d. h. sie sind weder Tugendmenschen noch Bösewichte, wenn sie aber zwischen Gut und Bös sich entscheiden müssen, so neigen sie lieber zum Guten als zum Bösen, oder böswilliger Natur, d. h. sie neigen mehr zum Bösen. Gerade die Mitleidsskala läßt einen jeden Menschen tief in sein Inneres blicken und die Aufklärung, die er diesbezüglich beim

Anblick einer Tragödie bekommt, ist ein Ventil, das einen Teil vor der Gefahr der Verrohung warnt. Wenn wir nämlich den uns unsympathischen Gegenspieler im Unglück sehen, dann werden nur die gutmütigen Tollkühnen und die gutmütigen Furchtsamen mit ihm ein gedämpftes Mitleid empfinden, das Bedauern, die böswilligen Furchtsamen werden jauchzend triumphieren und die böswilligen Tollkühnen werden ihn ingrimmig noch weiter hassen. Daher müssen die böswilligen Tollkühnen und die böswilligen Furchtsamen von der rechten Furchtseite auf die linke Mitleidseite übertragen werden. Die rechte Seite der Mitleidsskala wird also nur 2 Teilstriche gutmütiger Tollkühner und 15 Teilstriche gutmütiger Furchtsamer, also im ganzen 17 Teilstriche umfassen: die linke wird von 0 bis 1 den einen Teilstrich der böswilligen Tollkühnen, dann 80 Teilstriche der böswilligen Furchtsamen und dann erst die 2 Teilstriche der Bösewichte, also im ganzen 83 Teilstriche, umfassen. Und alle, die auf der linken Seite der Mitleidsskala stehen, zeigen beim Anblick des leidenden Gegenspielers negatives Mitleid, Schadenfreude und triumphierendes Hohngelächter. Die Mitleidsskala kombiniert mit der Furchtskala gibt also einem jeden Zuschauer ein untrügliches Abbild seines Innern. Am reinsten erhält man dieses Spiegelbild beim Anblick einer echten Tragödie und einer echten Komödie; denn tatsächlich erreicht auch letztere ihre aufklärende Wirkung nur durch die Affekte Mitleid und Furcht. Denn Gelächter und Lustigkeit, hervorgerufen durch den Anblick eines blamierten Komödienhelden, sind ja negative Seiten des Mitleids, nur daß bei der Komödie die Seiten der Skala etwas vertauscht sind und auf der linken Seite, der Lachseite, die gutmütigen und auch böswillige Menschen stehen. Die Zuschauer teilen sich also beim Anblick einer echten Tragödie in 6 Gruppen: 1. die Tugendhaften, 2. die gutmütigen Tollkühnen, 3. die gutmütigen Furchtsamen, 4. die böswilligen Tollkühnen, 5. die böswilligen Furchtsamen, 6. die Bösewichte. Die tugendhaften Zuschauer werden mit der vergewaltigten Person sympathisieren, also die sympathische richtige Furcht für diese und beim Unglück der tragischen Person das altruistische Mitleid mit ihr empfinden[98]); die gutmütigen Tollkühnen werden, wenn sie

[98]) Diese sympathische richtige Furcht äußert sich beim Tugendhaften, der natürlich auch wirklich tapfer ist, darin, daß er die Handlungen der vergewaltigten Person nur dann billigt, wenn diese auch tugendhaft ist, sonst sie verbessern möchte in seinem Sinne.

sich mit der tragischen Person identifizieren können, die egoistische Furcht für sich empfinden, wenn sie mit der tragischen Person nur sympathisieren, die sympathische Furcht für sie empfinden, beim Anblick der leidenden vergewaltigten Person werden sie diese bedauern. Die gutmütigen Furchtsamen werden, wenn sie sich mit der vergewaltigten Person identifizieren können, die egoistische Furcht für sich, und wenn sie mit ihr nur sympathisieren, die sympathische Furcht für sie empfinden, beim Anblick der leidenden tragischen Person werden sie diese bedauern; die böswilligen Furchtsamen werden sich wie die gutmütigen Furchtsamen verhalten, nur daß sie beim Anblick der leidenden tragischen Person Schadenfreude empfinden; die böswilligen Tollkühnen werden sich wie die gutmütigen Tollkühnen verhalten, nur daß sie beim Anblick der leidenden vergewaltigten Person grausame Schadenfreude und ungesättigtes Rachegefühl empfinden; die Bösewichte werden weder für sich noch für eine der beiden Parteien fürchten, noch Mitleid empfinden über eine der beiden Parteien, außer wenn die vergewaltigte Person ein Bösewicht ist, dann werden sie die egoistische Furcht empfinden. Diese genaue Unterscheidung der Charaktere ist aber nur bei einer echten Tragödie möglich. Es ist daher unerläßlich, genau zu bestimmen, ob wir eine echte Tragödie vor uns haben. Welche Merkmale eine solche haben muß und warum, habe ich in der „Wiedergeburt der Tragödie" bereits auseinandergesetzt.

Sie, die echte Tragödie, dient also hauptsächlich dazu, das kostbarste Menschenmaterial, die Tollkühnen, zentripetal zur Weisheit zu leiten. Denn sie flankieren, wie wir gesehen haben, in der Mitleidsskala die Tugendhaften, die Weisen. Leichter gelingt dies natürlich mit den gutmütigen als mit den böswilligen Tollkühnen, die bereits die abschüssige Bahn der linken Seite betreten haben.

So wie die Tragödie auf die gutmütigen Tollkühnen wirkt und für sie vom größten Wert ist, ja wie sie eigentlich nur für sie bestimmt ist, so ist die Komödie fast ausschließlich für die böswilligen Tollkühnen bestimmt und soll diese möglichst zentripetal führen.

Es war ein guter Griff des Aristoteles, daß er die alte politische Komödie entthronte und an ihre Stelle die sogenannte Charakterkomödie verlangte. Denn in der politischen Komödie wurde kein Stand gegeißelt, sondern nur eine politische Person oder ein politischer Klub lächerlich gemacht. Das Theater teilte sich demnach in 2 un-

gleiche Parteien: auf der einen Seite die verhöhnte Einzelperson, auf der anderen alle anderen Zuschauer. Ganz anders bei der Charakterkomödie. Der Dichter schafft eine ernste Situation, die sich aber in Wohlgefallen auflöst, in der also kein Teil vernichtet wird. Und da der unrechttuende Teil der Komödie eine typische Figur ist, genommen aus der großen Masse, so tritt die Mitleids- und Furchtskala mit ihrer positiven und negativen Seite tatsächlich auch bei der Komödie in ihre Rechte. Auch die Komödie muß also wie die Tragödie als unrechttuenden Teil einen Übermütigen haben, die vergewaltigte Person kann beliebig sein. Denn die Komödie klärt auch alle Zuschauer über ihren Gemütszustand Furcht und Mitleid auf, sie dient aber speziell der Besserung der böswilligen Übermütigen und Tollkühnen. Während diese nämlich durch die Tragödie nicht ergriffen, sondern sogar noch mehr erbittert werden, sucht sie der versöhnliche Schluß der Komödie zur Einsicht zu bringen und soll sie also vor der Verrohung bewahren resp. ihren Übergang in den Seelenzustand des Bösewichts aufhalten und verhindern. Tragödie und Komödie sind also für die Tollkühnen und Übermütigen ethisch zu bewerten, sie sollen, können, ja müssen diese bessern: und dadurch erheben sie sich über alle anderen Dramenarten himmelhoch. Denn diese nehmen als unrechtuenden Teil entweder Tugendhelden oder Feige oder Bösewichte. Tugendhelden können aber nur unbewußt ein Unrecht tun. Feige oder Bösewichte aber tragisch enden zu lassen, ist ethisch zwecklos, da die feigen und bösen Zuhörer nicht besserungsfähig sind. Aristoteles hat daher die ethisch zwecklosen Dramen unter einem Sammelnamen zusammengefaßt, indem er sie bei seiner Aufzählung im Anfang der Poetik „ἡ διθυραμβοποιητική“ nennt. Er versteht darunter sowohl den Dithyrambos, der als unrechtuenden Teil einen Tugendhelden hat, als auch die Dramen, welche Feige oder Bösewichte als unrechtuende Person haben. Denn wenn er unter „διθυραμβοποιητική“ nur den Dithyrambos gemeint hätte, so hätte er ihn auch so bezeichnet und nicht das ungewöhnliche Wort „διθυραμβοποιητική“ angewendet. Wir wollen, seinem Vorgang folgend, alle jene Dramen, in denen Tugendhelden, Feige oder Bösewichte die unrechttuenden Personen sind und tragisch enden, mit dem Sammelnamen „tragische Dramen“ bezeichnen, wenn sie nach Art der Komödie mit einer Versöhnung schließen, sie Lustspiele nennen. Dagegen bleibt die Bezeichnung „Tragikomödie“ für alle Dramen-

arten, in denen nur die vergewaltigte Person tragisch endet, die unrechttuende Person also triumphiert.

Da ich in der „Wiedergeburt der Tragödie" noch der irrigen Ansicht war, daß die unrechttuende Person der Komödie ein Feiger sein müsse, so muß ich einiges, was ich infolge dessen dort irrig auseinandergesetzt habe, berichtigen. Die Einteilung der freiwilligen Handlungen (S. 35) in solche mit guter Absicht (g) oder böser Absicht (b) entfällt, weil dem dramatischen Zuschauer jedes Unrecht böswillig erscheint. Ebenso ist die Differenzierung der gezwungenen Handlung infolge schlechter Gewohnheit (zm) überflüssig. Die Bezeichnung „ohne Überlegung" (oü) bei der gezwungenen Handlung ist gleichfalls überflüssig.

Dagegen wollen wir eine Tat, die absichtlich und wohl überlegt geschieht, wenn sie von einem Tugendhelden ausgeht, mit dem Index „a", und wenn sie von einem Bösewicht ausgeht, mit dem Index „b" bezeichnen.

Es ergeben sich demnach für alle dramatischen Handlungen folgende 8 Kombinationen:

I_{1a} Der Täter (Tugendheld) handelt wissentlich (w), absichtlich (a), wohlüberlegt (ü),

I_{1b} Der Täter (Bösewicht) handelt wissentlich (w), absichtlich (a), wohlüberlegt (ü),

I_2 Der Täter handelt wissentlich (w), absichtlich (a), unüberlegt (uü),

I_3 Der Täter handelt wissentlich (w), gezwungen (z).

II_{1a} Der Täter (Tugendheld) handelt unwissentlich (uw), absichtlich (a), wohlüberlegt (ü),

II_{1b} Der Täter (Bösewicht) handelt unwissentlich (uw), absichtlich (a), wohlüberlegt (ü),

II_2 Der Täter handelt unwissentlich (uw), absichtlich (a), unüberlegt (uü),

II_3 Der Täter handelt unwissentlich (uw), gezwungen (z).

Für die unrechttuende Person der Tragödie kommt nur die Kombination I_2, für die der Komödie I_2 und II_2 in Betracht, letztere als die wirkungsvollere. Es ergeben sich mithin, da die vergewaltigte Person jeder der 8 Urkombinationen entnommen sein kann, für die Tragödie folgende 8 Kombinationen:

1.	Unrechttuende	Person		vergewaltigte	Person	I_{1a}
2.	,,	,,		,,	,,	I_{1b}
3.	,,	,,		,,	,,	I_2
4.	,,	,,	I_2	,,	,,	I_3
5.	,,	,,		,,	,,	II_{1a}
6.	,,	,,		,,	,,	II_{1b}
7.	,,	,,		,,	,,	II_2
8.	,,	,,		,,	,,	II_3.

und da jede Tragödienkombination (vgl. „Wiedergeburt", S. 50) 4 Arten hat, so gibt es 32 Arten von echten Tragödien, und da jede der 16 Komödienkombinationen nur 2 Arten hat, ebenfalls 32 Arten von echten Komödien. Ferner gibt es, entsprechend den 8 Heldendramenkombinationen (unrechtuende Person I_{1a}) 32 Arten von Heldendramen ebenso 32 Arten von tragischen Schauspielen (unrechtuende Person I_{1b}). Nach I_3 kann nur ein Feiger als unrechttuende Person handeln, solche tragische Dramen wollen wir Suggestivdramen nennen. Es gibt mithin auch 32 Arten von Suggestivdramen (unrechttuende Person I_3). Alle tragischen Dramen, in denen die unrechttuende Person, gleichgültig, ob sie ein Tugendheld oder Bösewicht oder Übermütiger oder Feiger ist, unbewußt Unrecht tut, wollen wir „Schauerdramen" nennen. Es gibt also 32 Kombinationen oder 128 Arten von Schauerdramen (unrechttuende Person II_{1a}, II_{1b}, II_2, II_3). Lustspiele gibt es, nachdem für die Komödie die 2 Kombinationen I_2 und II_2 reserviert sind, 48 Kombinationen oder 96 Lustspielarten (unrechttuende Person: I_{1a}, I_{1b}, I_3, II_{1a}, II_{1b}, II_3). Tragikomödien, das sind solche Dramenarten, in denen nur die vergewaltigte Person erliegt, die unrechttuende Person aber triumphiert, gibt es zu allen 8 Urkombinationen, also im ganzen 64 Kombinationen, und da jede Kombination 2 Arten hat, so gibt es im ganzen 128 Tragikomödienarten.

Außer den Tragödien, den tragischen Dramen, Komödien, Lustspielen und Tragikomödien sind aber noch solche Theaterstücke möglich, in denen der tragische Ansatz weder zu einem tragischen Ende noch zu einer allgemeinen Versöhnung führt, sondern in denen entweder beide Parteien, die unrechttuende und die vergewaltigte Person, oder nur eine Person, entweder die unrechttuende oder die vergewaltigte Person, lächerlich gemacht wird. Wir wollen solche Stücke, in denen nur die unrechttuende

Person lächerlich gemacht wird, „Schwänke" nennen. Danach gibt es, da alle Urkombinationen möglich sind, 64 Kombinationen oder 128 Schwankarten. Wird nur die vergewaltigte Person lächerlich gemacht, so haben wir die „Posse" vor uns, die gleichfalls 64 Kombinationen oder 128 Possenarten ergibt. Werden beide Parteien lächerlich gemacht, so wollen wir ein solches Stück Travestie nennen. Deren gibt es gleichfalls 128 Arten. Es gibt also:

32 Arten von echten Tragödien,
32 „ „ „ Komödien,
32 „ „ Heldendramen,
32 „ „ tragischen Schauspielen,
32 „ „ Suggestivdramen,
128 „ „ Schauerdramen,
96 „ „ Lustspielen,
128 „ „ Tragikomödien,
128 „ „ Schwänken,
128 „ „ Possen,
128 „ „ Travestien, im ganzen also
896 Dramenarten,

und zwar 384 Arten von ernsten und 512 Arten von heiteren Dramen.

Interessant ist, daß sowohl Goethe als auch Bernays in ihren diesbezüglichen Abhandlungen die intellektualistische Wirkung der Tragödie, die Aufklärung, sogar mit derselben Bezeichnung streifen. Während aber der Gelehrte Bernays jede moralische Wirkung oder „intellektuelle Aufklärung" ganz und gar zurückweist, da sie ihm nicht in seine Erklärung paßte, hat Goethes Genie selbst dort, wo er als Forscher zu einem Fehlschluß gelangt ist, diesen Fehler unbewußt ausgeglichen. Während nämlich Bernays am Schluß seiner Abhandlung: „Aristoteles über Wirkung der Tragödie" (S. 78) ausdrücklich sagt: „Die Tragödie und das letzte Ziel, auf welches alles in ihr hinblickt, die tragische, vom Mitleid angefachte „Furcht" erschien dem Aristoteles zu moralischer Besserung oder intellektueller Aufklärung weder befähigt noch berufen; für solche Zwecke wollte er andere Mittel aufgeboten wissen", und zur Begründung seiner Behauptung Goethe zitiert, indem er fortfährt: „er würde Wort für Wort dem beigestimmt haben, was ein Künstler wie Goethe zu bekennen aufrichtig genug war"; „keine Kunst vermag auf Mora-

lität zu wirken: Philosophie und Religion vermögen dies allein," hatte sich Goethe, da er sich ja nur gegen die Wirkung der Kunst auf Moralität, nicht gegen die intellektuelle Aufklärung derselben wendet, ganz anders ausgedrückt. In seiner „Nachlese zu Aristoteles' Poetik" sagt er: „Aristoteles versteht unter Katharsis diese aussöhnende Abrundung, welche eigentlich von allem Drama, ja sogar von allen poetischen Werken gefordert wird.... die Verwicklung wird den Zuschauer verwirren, die Auflösung aufklären"..... Allerdings meint Goethe damit nur, daß die Auflösung des Knotens den Zuschauer nur insofern aufklären werde, als er die Verwicklung des Knotens nach der Auflösung versteht, aber trotzdem hat er gerade an der richtigen Stelle, ohne es zu ahnen und zu wollen, ja gegen seinen Willen, das richtige Wort ausgesprochen, denn er war eben ein Genie.

Wir wenden uns nun der Deutung der für die intellektualistische Katharsis wichtigsten Stelle zu, der bekannten, bereits erwähnten Politikstelle. Dort, im 8. Buch kündigt nämlich Aristoteles das Wort „Katharsis" als einen neuen Terminus an. „Was wir unter ‚Katharsis' verstehen, wollen wir jetzt nur einfach (d. h. mit einem Worte) sagen, später werden wir es wieder in den Büchern über die Poetik deutlicher sagen."[99])

Nachdem wir nun durch den „Ethos" von Süß wissen, daß „Katharsis" als medizinisch-therapeutischer Terminus in der Bedeutung „erleichternde Entladung" schon vor Plato allgemein bekannt und geläufig war, so konnte Aristoteles schon aus diesem Grunde mit obigen Worten nicht den Thrasymachos-Gorgianischen Terminus neu einführen wollen, denn seine Hörer hätten ihn einfach ausgelacht. Dank Süß ist es nun ganz klar, daß Gorgias oder, wie Süß vermutet, Thrasymachos die Wirkung des Dramas als eine medizinisch-therapeutische hinstellt, ganz wie es Bernays, ohne Kenntnis von der bewußten Stelle in der „Helena" des Gorgias zu haben, erklärt hat; und wenn auch in der Helenastelle das Wort „Katharsis" selbst nicht genannt ist, so kann Gorgias kein anderes Wort für diese Purgierung der Affekte angewendet haben als „Katharsis," da dies auch der medizinische Terminus für die körperliche Purgation war. So erklärt es sich jetzt

[99]) *τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον.* Politik Θ 7. 1341 b 38.

dank Süß ungezwungen, wieso Plato, da er die Lehre des Thrasymachos-Gorgias nicht zu widerlegen vermochte, als echter Künstler und Idealist alle Dichtkunst, selbst seinen Liebling Homer blutenden Herzens aus seinem Idealstaat verbannen mußte. Und weil er selbst kein Mittel fand, diese teuflisch berückende Lehre zu widerlegen, so spielt er, der Hoffnungslose, doch noch mit dem Gedanken, daß vielleicht ein Retter der Poesie erstehen könnte, der nachweist, daß die Poesie nicht im Sinne des Thrasymachos-Gorgias „kathartisch" wirkt, sondern veredelnd. Denn dann wäre sie für den Staat wieder gerettet.

Und dieser Retter der Poesie war sein Schüler Aristoteles. „Ja, die Tragödie wirkt medizinisch-therapeutisch kathartisch," so lauteten dessen Ausführungen, „aber das ist nur eine Nebenwirkung, die nur den Armen im Geiste zuteil wird, denen sie eine unschädliche Freude bereitet. Die Furchtsamen und Jammerseligen, sie erfahren die ‚erleichternde Entladung', indem sie beim Anhören einer echten Tragödie über die, vor denen sie sich fürchten, gefahrlos in unschädlicher Freude triumphieren können." Das ist der Sinn der Stelle in $1342^a\ 11$[100]). Gerade dadurch, daß Aristoteles dem neu angekündigten Terminus „Katharsis" dasselbe Wort im alten medizinisch-therapeutischen Sinne folgen läßt, hat er wohl absichtlich die Verwirrung hervorgerufen. Noch will er seinen Hörern seine Erfindung nicht mitteilen, — er vertröstet sie auf die Poetik —, er will sie nur andeuten, die Erwartung seiner Hörer spannen, er gönnt sich noch einige Zeit die Freude, mit ihnen zu spielen. Er lüftet den Schleier, er spricht sich sogar schon unverhüllt aus und doch kann ihn keiner verstehen. Daß er wirklich neben der Gorgianischen Katharsis, der erleichternden Entladung, eine neue Bedeutung dieses Wortes einführen will, erhellt klar aus dem 6. Kapitel des 8. Buches der Politik. Dort erörtert er, welche Instrumente die Jugend spielen lernen soll. Er spricht sich gegen die Flöte aus. „Sie ist eher aufregend (*ὀργιαστικόν*) als ethisch wirkend, weshalb man sie nur zu solchen Gelegenheiten spielen soll, wenn das Anhören eher eine erleichternde Entladung

[100]) „*Ταὐτὸ δὴ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικοὺς καὶ τοὺς ὅλως παθητικούς, τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἑκάστῳ, καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς.*"

der Gefühle' als ein ‚Lernen' bewirken soll."[101]) Hier wendet Aristoteles das Wort „Katharsis" zum erstenmal in der Politik als einen geläufigen Terminus an; denn es steht ohne Bemerkung. Dieser geläufige Terminus kann nur der Gorgianische sein, die „erleichternde Entladung". Denn wenn Aristoteles einige Zeilen tiefer (1341[b] 38) bei der zweiten Setzung des Wortes „Katharsis" den oben zitierten Satz: „Was wir unter ‚Katharsis' verstehen, wollen wir jetzt nur kurz sagen, später werden wir es wieder in den Büchern über die Poetik deutlicher ausdrücken," hinzufügt, und durch diesen Zusatz das Wort „Katharsis" bei der 2. Setzung als einen neuen Terminus ankündigt, so hätte er diesen Zusatz doch schon bei der ersten Setzung des Wortes „Katharsis" machen müssen, wenn er eben dort (1341[a] 23) seinen neuen Terminus zum erstenmal angewendet hätte[102]). Was soll aber das Wort „*μάθησις*"? Was soll denn der Zuhörer von der Flöte lernen? Aristoteles spricht hier sowie bei seinem neuen Terminus „Katharsis" in Rätseln, deren Lösung er seinen Zuhörern erst in der Poetik geben will, wie er ausdrücklich sagt. Dort erst will er ihnen ausführlicher sagen, was Katharsis ist, vorläufig will er es nur mit einem einfachen Worte erklären. Vergebens suchen wir nach dem angekündigten einfachen Worte. Und doch hat er sein Versprechen erfüllt, nur daß er seine Zuhörer foppte. Wenn er es an dieser Stelle (1341[b] 40) gesagt hätte, so hätte er sich seinen Spaß selbst verdorben; er hatte das Wort schon früher genannt, ohne daß es einer merkte, nämlich eben in 1341[a] 23. „*μάθησις = κάθαρσις*". „Katharsis" ist identisch mit „Mathesis" und entspricht, wie ich schon zeigte, unserem deutschen Worte „Aufklärung." Aristoteles will dort sagen: Die Flöte ist ein Instrument, welches alle Zuhörer aufregt. Jeder wird durch die Klagetöne der Flöte an sein Leid erinnert, denn jeder hat schon Leid erfahren; daher werden alle Zuhörer durch die Flöte gerührt. Es findet also bei allen Zuhörern eine

[101]) *ἔτι δ' οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥστε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς χρηστέον, ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.* Politik Θ 6, 1341[a] 21.

[102]) Aus dieser Einführung des Wortes „Katharsis" als eines neuen Terminus ist aber auch klar, daß Plato das Wort in der neuen Bedeutung von „Aufklärung" noch nicht gebraucht haben kann, und ich ziehe daher meine in der „Lösung der Katharsistheorie des Aristoteles" S. 35 aufgestellte Behauptung, daß „Katharsis" im Sinne von „Aufklärung" schon von Plato im Phaidon angewendet worden sei, zurück.

mehr oder minder große „erleichternde Entladung" der Rührseligkeit, weniger eine „Aufklärung" über diesen Seelenzustand statt. Denn es wird nur wenige geben, die ungerührt bleiben, und das sind entweder Kinder, die noch kein Leid erfahren haben, oder gemütsrohe Menschen, für die die Musik und Kunst nicht oder noch nicht besteht. Im 7. Kapitel des 8. Buches der Politik bespricht Aristoteles Rhythmus, Harmonie und Lieder. Die Lieder scheidet er, indem er sich der Einteilung einiger Philosophen anschließt, in ethische (*ἠθικὰ μέλη*) praktische (*πρακτικά*) und enthusiastische (*ἐνθουσιαστικά*). Gomperz behauptet, daß Aristoteles für die lyrische Poesie kein Auge besitzt. Wenn auch dies nicht der Fall ist, so wertet Aristoteles doch die Lyrik und die Musik nicht sehr hoch. Dies ersieht man schon aus der Nachlässigkeit, mit der er diese Einteilung einiger Philosophen ohne ein Wort der Entgegnung annimmt. Jedenfalls kann man daraus den Schluß ziehen, daß er wie Sokrates nicht musikalisch war. Daß er mit obiger Einteilung der Lieder eigentlich nicht einverstanden ist, deutet er schon im 5. Kapitel des 8. Buches (1340[a] 11) an, wo er vom Enthusiasmus spricht und denselben als ein Pathos erklärt[103]). „Der Enthusiasmus ist ein Affekt einer seelischen Eigenschaft", d. h. er schlummert in der Seele desjenigen, der begeisterungsfähig ist und lodert auf als Affekt, wenn die Gelegenheit geboten ist, sowie der Zorn in der Seele des Zornmütigen lauert; kurz statt „*ἐνθουσιαστικὰ μέλη*" sollte „*παθητικὰ*" stehen. Daß dem wirklich so ist, zeigt Aristoteles gleich, indem er zum Enthusiasmus Mitleid und Furcht hinzufügt. „Der Affekt nämlich," sagt er, „der in einigen Gemütern heftig auftritt, ist in allen vorhanden und unterscheidet sich nur dem Grade nach, z. B. Mitleid und Furcht, dazu auch Enthusiasmus."[104]) Für das, was Aristoteles über die Wirkung der Lieder sagen wollte, war sowohl die Art der Einteilung als auch die Vollständigkeit derselben nebensächlich. Er brauchte eigentlich nur die ethischen Lieder. Diese nämlich läßt er allein für den Jugendunterricht zu. „Für den Jugendunterricht darf man, wie gesagt, nur ethische Lieder und ebensolche Tonarten anwenden,"[105])

[103]) *ὁ δ' ἐνθουσιασμὸς τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἤθους πάθος ἐστίν.*

[104]) *ὃ γὰρ περὶ ἐνίας συμβαίνει πάθος ψυχὰς ἰσχυρῶς, τοῦτο ἐν πάσαις ὑπάρχει, τῷ δὲ ἧττον διαφέρει καὶ τῷ μᾶλλον. οἷον ἔλεος καὶ φόβος, ἔτι ἐνθουσιασμός.* 1342[a] 4.

[105]) *πρὸς δὲ παιδείαν, ὥσπερ εἴρηται, τοῖς ἠθικοῖς τῶν μελῶν χρηστέον καὶ ταῖς ἁρμονίαις ταῖς τοιαύταις.* 1342[a] 28.

also Hymnen auf Götter und edle Menschen, eventuell auch Rügelieder.

„Zum Anhören anderer ausübender Künstler dienen (außer der ethischen Tonarten und Liedern) auch die praktischen und die enthusiastischen."[106])

Ethische Lieder sind also solche, die Tugenden besingen, praktische solche, die Taten besingen, und die enthusiastischen, eigentlich pathetischen, sind solche, die Gefühle zum Ausdruck bringen. Absichtlich und ironisch stellt Aristoteles neben den Enthusiasmus auch Mitleid und Furcht. Denn alle 3 sind Affekte desselben Ursprungs und unterscheiden sich nur durch den Grad. Alle drei sind Mutäußerungen. Der Enthusiastische hat ihn scheinbar im höchsten Grade, weniger Mut hat der Mitleidige, am wenigsten der Furchtsame. Nun ist aber der Enthusiasmus nicht gleichbedeutend mit Mut, eher mit Tollkühnheit, und diese ist bekanntlich Strohfeuer, wenn es zum Ernst kommt. Wenn also solche leicht zu erregende Zuhörer die berauschende Musik und das begeisternde Lied hören, das vielleicht zum Heldentode auffordert und diesen vor Augen stellt, dann werden sie auf einmal ernüchtert. Sie waren wie im Rausch, nun haben sie eine kalte Dusche bekommen, sie sind gleichsam geheilt und gleichzeitig sind sie aufgeklärt über ihren eigentlichen Seelenzustand, daß sie doch nicht so tapfer sind, um mit derselben Begeisterung wie wirklich Tapfere in den Tod zu gehen. Ihrer Ernüchterung folgt der Katzenjammer, ein mit guten Vorsätzen verbundenes gemischtes Gefühl. Gute Vorsätze erwecken immer ein Lustgefühl, daher auch diese Katharsis (= Aufklärung) ein wenn auch stark gedämpftes Lustgefühl hervorruft, ähnlich dem, wenn man durch Schaden klug wird. Wenn Stisser in seiner Schrift „Nochmals die Katharsis in Aristoteles' Poetik" meint, daß heilige Lieder und orgiastische etwas Verschiedenes sind, denn dieselben Lieder könnten unmöglich eine entgegengesetzte Wirkung erzielen, so irrt er: bei allen Narcoticis folgt auf das Stadium excitationis das Stadium depressionis, und doch sind beide durch ein und dasselbe Narcoticum bewirkt. Die Furchtsamen und Mitleidigen werden durch das Anhören dieser enthusiastischen Lieder

[106]) *πρὸς δὲ ἀκρόασιν ἑτέρων χειρουργούντων καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς.* 1342ª 3. Daß hier *ἁρμονία* = Tonstück in derselben Geltung steht wie *μέλος* = Lied, ersieht man aus den dort folgenden Worten.

gehoben; sie sind wie nüchterne Wassertrinker, die hie und da Wein genießen: sie kommen dadurch in eine gehobene Stimmung. Sie fühlen sich geheilt von ihrer Furcht und haben die medizinisch-therapeutische „erleichternde Entladung" von diesem bangen Furcht- und Mitleidsgefühl erfahren, was ihnen Freude bereitet. Wieder macht Aristoteles an dieser Stelle denselben versteckten Wortwitz wie bei „Mathesis". Während die enthusiastischen Zuhörer beim Anhören der heiligen Lieder nur seine Katharsis, die intellektualistische Aufklärung, erleiden, die sie nicht besonders freut — sie sind ja für diesen Fall die eigentlichen Kranken —, nicht aber die Gorgianische, erfahren die Furchtsamen und Mitleidigen außer seiner Katharsis, die ihnen aber nicht zum Bewußtsein kommt, weil hierzu Reflexion nötig ist, die medizinisch-therapeutische Katharsis, die erleichternde Entladung, die mit großem Lustgefühl verbunden ist. Daher sagt er von den Enthusiastischen: „Wir sehen, daß die enthusiastischen Zuhörer unter der Einwirkung der heiligen Lieder, wenn sie nämlich die begeisternden heiligen Lieder auf sich wirken lassen, gedäftet werden, gleichsam als ob sie eine Heilung und Aufklärung erfahren hätten"[107]); von den Mitleidigen und Furchtsamen dagegen heißt es: „ihnen allen wird irgend eine mit Lustgefühl verbundene erleichternde Entladung zuteil."[108])

Aristoteles hat mithin tatsächlich vorläufig sehr einfach durch ein einzelnes Wort (ἁπλῶς), nämlich durch das Wort „μάθησις", seinen neuen Terminus „Katharsis" erklärt und so sein Z. 1341[b] 38 gegebenes Versprechen erfüllt, freilich in Form eines Vexierrätsels. Und dies treibt er im folgenden Satz auf die Spitze. 1342[a] 15 heißt es: „In gleicher Weise gewähren auch die kathartischen Lieder den Menschen eine unschädliche Freude."[109]) Was sind nun kathartische Lieder? Hier ist wieder sein neuer Terminus angewandt. Da er vorher die ethischen und enthusiastischen (eigentlich pathetischen) Lieder abgehandelt hat, so können es nur die praktischen (πρακτικά)

---

[107]) ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους [τοὺς ἐνθουσιαστικούς], ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως. 1342[a] 8.

[108]) καὶ πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. 1342[a] 14.

[109]) ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη τὰ καθαρτικὰ παρέχει χαρὰν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις.

sein, und zwar können dies nur Lieder sein, in denen Taten verherrlicht werden. Hier haben wir den unmittelbaren Anschluß an das Drama, das ja die Nachahmung von Taten ist. Beider Wirkung, des Dramas und der praktischen Lieder, ist gleich: sie bewirken die Aufklärung, wie wir uns bei solchen Taten verhalten würden, und diese Aufklärung ist immer mit einem Lustgefühl verbunden. Daher sind die praktischen Lieder kathartische genannt.

Es bleibt uns noch übrig nachzuweisen, daß diese aufklärende Wirkung der Tragödie stets mit einem Lustgefühl verbunden ist. Denn abgesehen von der schon erörterten Politikstelle (1342^{a} 8 ff.) erwähnt Aristoteles auch in der Poetik an mehreren Stellen die hedonische Wirkung der Tragödie. So heißt es im 14. Kapitel der Poetik: „Man darf nicht jede Lust von der Tragödie verlangen, sondern nur die ihr eigentümliche."[110]) „*οἰκεῖος*" ist synonym mit „*ἴδιος*". Wenn also Aristoteles von einer der Tragödie eigentümlichen Lust spricht, dieser Lust aber in seiner Tragödiendefinition keine Erwähnung tut, so ist diese Lust entweder in der Wirkung, also im Wort „Katharsis" inbegriffen, oder akzidentell. Denn sonst müßte sie nach seinen eigenen Worten über die Teile der Definition in derselben stehen. Akzidentell kann sie aber nicht sein, weil er sie eine „eigentümliche" nennt; folglich muß sie in „Katharsis" inbegriffen sein. Nachdem wir oben schon nachgewiesen haben, daß seine „Katharsis" identisch ist mit „*μάθησις* = Lernen," so können wir ihn selbst die mit dem Lernen verbundene Lust begründen lassen. Denn im 4. Kapitel der Poetik sagt er ausdrücklich, „daß das Lernen der höchste Genuß nicht nur für die Philosophen ist, sondern auch für alle anderen Menschen"[111]), zumal wenn es den Menschen ohne geistige Anstrengung beigebracht wird, nämlich durch das vorgeführte Beispiel, wie es ja auch in der Tragödie geschieht. Ein solches Lernen läßt sich selbst der Faulste gefallen. Noch deutlicher drückt sich Aristoteles in der Rhetorik, seinem letzten Werke, aus. Dort im 11. Kapitel des 1. Buches bringt er das Lernen in Verbindung mit dem Wunderbaren. Und wunderbare Schicksale werden uns in der Tat in der Tragödie vorgeführt. Peripetie und Erkennung beruhen ja auf dem Wunderbaren. „Auch

[110]) *οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπὸ τραγῳδίας, ἀλλὰ τὴν οἰκείαν.* 1453^{b} 10.

[111]) *ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως.* 1448^{b} 12.

das Lernen und das Sichwundern", sagt Aristoteles dort. „ist meist angenehm. Denn in dem Sichwundern ist die Begierde zu lernen, so daß das Wunderbare ein Begehrenswertes ist; in dem Lernen aber liegt die Versetzung in den natürlichen Ruhezustand." (St.)[112] „Da aber das Lernen und das Sichwundern angenehm ist, so muß auch solches, wie z. B. das Nachgeahmte, z. B. in der Malerei, Bildhauerei und Dichtkunst und so auch alles, was gut nachgeahmt ist, auch wenn das Nachgeahmte selbst nicht angenehm ist, angenehm sein. Denn nicht über das Nachgeahmte freut man sich, sondern es findet ein Schluß statt, daß dieses jenes ist, so daß eine Art Lernen stattfindet; auch die Peripetie, und wenn man mit knapper Mühe aus den Gefahren gerettet wird, gehört hierher; denn alles dies ist wunderbar."[113])

Kann es noch einen deutlicheren Beweis geben für die Identifizierung von Katharsis mit Mathesis?

Gerade bei der Tragödie erkennt der Zuschauer in seinem Partner entweder sich selbst oder einen, der ihm besonders nahe steht, und freut sich, selbst wenn sein Partner erliegt, trotz der Furcht, die er empfindet, doch auch, daß es nicht Wirklichkeit ist, und tröstet sich damit, daß es mit ihm in Wirklichkeit doch nicht so weit kommen würde und wird. Es ist dieselbe gruselige Freude, die wir bei einem schreckbaren Traume empfinden, wenn wir uns trotz der Lebhaftigkeit des Traumbildes doch bewußt sind, daß wir träumen. Es ist der Grund des besonderen Vergnügens an Stücken wie Grillparzers „Traum, ein Leben".

Außer dieser jeder Tragödie eigentümlichen Lust werden, wie wir schon oben gezeigt haben, noch 6 akzidentelle Lustgefühle erregt, und zwar durch die verschiedenen Grade des Mitleids: 1. bei allen böswilligen Furchtsamen die Thrasymachos-Gorgias-Bernaysische „erleichternde Entladung", die mit einem besonderen Lustgefühl verbunden ist; und dieses Lustgefühl ist die besondere Schadenfreude,

[112]) *καὶ τὸ μανθάνειν καὶ τὸ θαυμάζειν ἡδὺ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ· ἐν μὲν γὰρ τῷ θαυμάζειν τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν ἐστιν, ὥστε τὸ θαυμαστὸν ἐπιθυμητόν, ἐν δὲ τῷ μανθάνειν εἰς τὸ κατὰ φύσιν καθίστασθαι.* 1371a 31.

[113]) *ἐπεὶ δὲ τὸ μανθάνειν τε ἡδὺ καὶ τὸ θαυμάζειν, καὶ τὰ τοιάδε ἀνάγκη ἡδέα εἶναι, οἷον τό τε μεμιμημένον, ὥσπερ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιία καὶ ποιητικὴ καὶ πᾶν, ὃ ἂν εὖ μεμιμημένον ᾖ, κἂν ᾖ μὴ ἡδὺ τὸ μεμιμημένον· οὐ γὰρ ἐπὶ τούτῳ χαίρει, ἀλλὰ συλλογισμὸς ἐστιν, ὅτι τοῦτο ἐκεῖνο, ὥστε μανθάνειν τι συμβαίνει. καὶ αἱ περιπέτειαι καὶ τὸ παρὰ μικρὸν σωζεσθαι ἐκ τῶν κινδύνων· πάντα γὰρ θαυμαστὰ ταῦτα.* 1371b 4.

die die böswilligen Furchtsamen beim Anblick der Leiden des Gegenspielers empfinden. Sie ist unschön, aber unschädlich, eine *χαρὰ ἀβλαβής*, weil der böswillige Furchtsame sich doch nicht gegebenenfalls bis zur bösen Tat, der Rache, aufraffen wird. Gefährlicher sind die Lustgefühle 2 und 3, die mit der 1. verwandt, aber wegen der Charaktere der Empfindenden doch anders zu werten sind; die 2. Art des Lustgefühls empfinden die böswilligen Übermütigen; auch sie empfinden Schadenfreude: sie fühlen sich aber trotz der Entladung doch nicht erleichtert, denn sie würden mit Vergnügen bei gegebener Gelegenheit wirklich Rache nehmen, während die böswilligen Furchtsamen mit der fingierten Rache zufrieden sind; die 3. Art des Lustgefühls empfinden die Bösewichte; sie haben eine doppelte Schadenfreude sowohl über den Partner als auch über ihren Gegenspieler. Die 4. Art des Lustgefühls ist die Lessingische Katharsis, die die gutmütigen Übermütigen ausschließlich empfinden: es ist dies die gedämpfte Freude des Bußfertigen. Die 5. Art des Lustgefühls empfinden alle gutmütigen Zuschauer, besonders die gutmütigen Furchtsamen; es ist die mit einem eigentümlichen Lustgefühl verbundene Befriedigung, die im Gefolge der Hochherzigkeit ist. Alle gutmütigen Zuschauer werden nämlich mit dem leidenden Gegenspieler Mitleid haben. Während aber das Hochgefühl der Weisen und gutmütigen Übermütigen echt ist, ist das der gutmütigen Furchtsamen vorgetäuscht. Aber gerade diese Täuschung bereitet ihnen eine gewisse Genugtuung. Sie sind wie Menschen, die Similidiamanten tragen und nun meinen, für reich gehalten zu werden. Ebenso glauben solche Furchtsame hochherzig zu sein. Die 6. Lust empfinden alle Kunstästheten: es ist dies die Goethische Katharsis, die Freude über die Vollendung und Abrundung des Kunstwerks. Diese Freude empfinden theoretisch alle Kunstästheten, tatsächlich aber nur die Weltweisen, da diese weder die hohen Grade der Furcht noch die niederen des Mitleids empfinden und daher vom eigentlichen Kunstgenuß nicht durch heftige Affekte abgezogen werden wie alle anderen Zuschauer.

Alle diese 6 Lustgefühle konnte aber Aristoteles aus allen oben angeführten Gründen nicht in die Definition der Tragödie aufnehmen. Trotzdem sind auch sie unausbleiblich; denn sie sind ja in dem Schlußsatz inbegriffen, sie sind eben nichts anderes als die vollständige Teilung des Schlußsatzes.

Der Schlußsatz lautet demnach vollständig: Die Tragödie bewirkt in jedem Zuschauer die Affekte Mitleid und Furcht und durch diese Affekte die Aufklärung über unsere diesbezüglichen Gefühlsdispositionen Mitleid und Furcht, und zwar ist 1. derjenige Zuschauer, der mit der vergewaltigten Person sympathisiert, also die richtige sympathische Furcht für sie empfindet, und beim Unglück der tragischen Person das altruistische Mitleid für sie fühlt, und außerdem die Goethische Katharsis erfährt, ein Weiser; 2. ist derjenige Zuschauer, der mit der tragischen Person die egoistische Furcht oder für dieselbe die sympathische Furcht empfindet, die leidende vergewaltigte Person aber bedauert und die Lessingische Katharsis erfährt, ein gutmütiger Tollkühner; 3. ist derjenige Zuschauer, der mit der vergewaltigten Person die egoistische Furcht oder für dieselbe die sympathische Furcht empfindet, beim Anblick der leidenden tragischen Person aber schadenfroh jubelt, wer also auch noch die Bernaysische Katharsis erfährt, ein böswilliger Furchtsamer; 4. ist derjenige Zuschauer, der mit der tragischen Person die egoistische Furcht oder für dieselbe die sympathische Furcht empfindet, beim Anblick der leidenden vergewaltigten Person aber grausame Schadenfreude und ungesättigtes Rachegefühl empfindet, ein böswilliger Tollkühner; 5. ist derjenige Zuschauer, der mit der vergewaltigten Person die egoistische Furcht oder für dieselbe die sympathische Furcht empfindet, die leidende tragische Person aber bedauert, ein gutmütiger Furchtsamer; 6. ist derjenige Zuschauer, der weder für sich noch für eine dargestellte Person fürchtet, außer es wäre dies ein Bösewicht, und keine der dargestellten Personen bedauert oder bemitleidet, sondern beim Leiden beider hämische Schadenfreude empfindet, ein Bösewicht.

Die Tragödie und Komödie sowie alle Dichtungsarten, die handelnde Personen nachahmend darstellen, wirken also zunächst nur auf das Gemüt des Zuhörers. Denn nur derjenige Zuhörer, der den Zusammenhang zwischen den von der Dichtung in ihm erregten Gefühle und seinen Gefühlsdispositionen versteht, kommt auch zum Bewußtsein der Wirkung der Dichtung auf seinen Verstand. Dann ist dieselbe allerdings unausbleiblich. Trotzdem ist sie auch ohne dieses Verständnis vorhanden, bleibt aber, solange dieses Verständnis fehlt, verborgen; geradeso, wie eine belichtete photographische Platte das Bild in sich enthält, es aber nur nach der bekannten Entwicklung

zum Vorschein bringt. Schade, daß Goethe die Photographie noch nicht kannte! Er hätte dann nicht gesagt: „Keine Kunst vermag auf Moralität zu wirken: Philosophie und Religion vermögen dies allein.“ Es ist genau so, als wenn er jetzt sagen würde: „Kein Bild kann auf einer photographischen Platte entstehen: durch den Entwickler allein entsteht das Bild.“ Nein, das Bild entsteht auf der belichteten photographischen Platte auch ohne Entwicklung, nur ist es so lange unsichtbar, als es nicht entwickelt ist. Was uns bis jetzt nur fehlte, war die Kenntnis der Entwicklung der aufgenommenen Platte. Nachdem wir jetzt die Reagentien kennen, die uns unser Seelenbild fixieren, so zeigt es sich klar und deutlich, daß unter allen Künsten die Tragödie und Komödie doch auf die Moralität wirken, freilich nur indirekt, indem sie jedem ein getreues Spiegelbild seines Charakters vorhalten durch einen Zauberspiegel, der nur bei sehr wenigen ein ungetrübtes Bild, wenigen ein ganz schwarzes zeigt, der Mehrzahl aber genau die Flecken vorweist, die seinem Seelenbilde anhaften.

Wenn man daher bedenkt, daß die Menschen, zumal der Großstadt, die nach des Tages Plagen, Mühen und Hasten abends einige Stunden sich ausrasten und erheitern wollen, vor die Wahl gestellt werden, ein Kinostück oder eine Variétévorstellung oder ein Lustspiel oder eine Oper oder eine Operette oder ein Trauerspiel zu besuchen, so darf man sich nicht wundern, daß die Mehrzahl lieber zu den ersteren Aufführungen geht als zum Trauerspiel. Denn das Kino und die mit ihm verwandten Bühnen wollen den Zuschauer bezaubern und in hochgradige Verwunderung versetzen, das Variété, das Lustspiel, die Posse und ähnliche Stücke wollen ihn unterhalten, die Oper und Operette tragen durch die starke Betonung des musikalischen Teiles dem kunstsinnigen Teile des Publikums Rechnung, nur die Tragödie war bis jetzt ganz natürlich das Stiefkind. Denn wer mochte sich zur Erholung und Unterhaltung nur zu Mitleid und Furcht gerne reizen lassen? Ist es da ein Wunder, daß sich der Besuch des ernsten Theaters immer mehr verringert, ja ganz einzuschlafen droht? Wie ganz anders wird dies jetzt sein, wenn das Publikum die wunderbare Zauberwirkung des Trauerspiels kennen lernen wird! Jeder wird sich dazu drängen, ein solches Stück anzuhören, damit er sein Seelenbild unverfälscht und klar vor seinem geistigen Auge sich entwickeln sieht. Wie nichtig und schal werden jetzt die anderen theatralischen

Belustigungen neben dem ernsten Trauerspiel erscheinen! Denn dieses hat jetzt mit einem Schlag den höchsten Edelwert bekommen, indem es einem jeden Zuschauer zu dem höchsten geistigen Gut verhilft, zur Selbsterkenntnis.

Was schließlich die von Bernays in seinen „Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Drama" zitierte Jamblichos- und Proklosstelle anlangt, so hat uns Süß in seinem „Ethos" die Mühe erspart nachzuweisen, daß beide Stellen nicht aus Aristoteles, sondern jedenfalls aus Sophistenschriften stammen. „Bei Jamblichos (S. 40)", schreibt Süß, „lesen wir, daß die *δυνάμεις τῶν ἀνθρωπίνων παθημάτων . . . . . καὶ οὐ πρὸς βίαν ἀναπαύοντα.* Diese auffallende Übereinstimmung mit des Gorgias Definition der Rhetorik, wie sie im Philebos 58 A zitiert wird, kann unmöglich auf Zufall beruhen. Da nun erst die Nutzanwendung auf Tragödie und Komödie gezogen wird[114]), so scheint mir die Folgerung unumgänglich, daß jene erste Schilderung in der Vorlage des Jamblichos eine allgemeine Wirkung des Logos schlechthin schilderte." Die ganze Stelle trägt nichts Peripatetisches an sich, sie ist vielmehr eine deutliche Wiederholung der von Süß entdeckten und nachgewiesenen Thrasymachos-Gorgianischen Sollizitationstheorie. Dasselbe gilt auch von der bei Bernays zitierten Proklosstelle (S. 46). Den Aristoteles erwähnt Proklos nur nebenbei auch als Gegner Platos, seine Widerlegung richtet sich gegen die Anhänger und Verfechter der Sollizitationstheorie, die den Plato zu seinem blamabeln Verdammungsurteil über die Poesie verleitet und gezwungen hatten; Proklos sucht, indem er die Aristotelische Poetik ignoriert und ihr gegenüber als echter akademischer Doktrinär Vogel Strauß spielt, Platons Ansichten über die Dichtkunst durch neue doktrinäre Gründe zu stützen. Da er an Aristoteles nicht ganz vorbeigehen kann, so fertigt er ihn mit einer kurzen, schmollenden Bemerkung ab, um sich den anderen, weniger gefährlichen Gegnern, die er zu widerlegen hofft, zuzuwenden. Auch hier konstatiert Süß Gleichheit und Parallelen mit den Gorgianischen Ausführungen in der „Helena", so daß wir trotz der Nennung des Aristoteles doch auch diese Stelle wieder als Thrasymachos-Gorgianisches Gut ansprechen müssen.

Aus alledem ist klar, daß Aristoteles nicht aus Rechthaberei, sondern aus echter Pietät gegen seinen großen Lehrer Plato die von

[114]) *διὰ τοῦτο ἔν τε κωμῳδίᾳ . . . . ἀποχαλάσομεν.*

diesem verbannte und verkannte Poesie, speziell die Tragödie und das Epos, wieder für den Staat gerettet hatte, indem er bewies, daß beide nicht nur nicht schädlich sind, sondern sogar großen Segen stiften können. Denn die Übermütigen, für die die Tragödie in erster Linie bestimmt ist und die das künftige Material für die wirklich Tapferen abgeben, erhalten durch sie eine Warnung, damit sie nicht erst durch Schaden klug werden müssen, ihrer Tollkühnheit wird ein Dämpfer aufgesetzt; die wirklich Tapferen bleiben durch die Tragödie unberührt und die Feigen erfahren durch sie ein unschuldiges Vergnügen. Von ihrer allzugroßen Furcht können sie freilich durch die Tragödie nicht geheilt werden, aber furchtsamer werden sie durch sie auch nicht.

Die früheren Katharsiserklärungen haben niemand befriedigt; meine intellektualistische gipfelt in einem klaren System, in das sich, wie ich gezeigt habe, jedes Drama leicht und zwanglos einreihen läßt. Wo das Wahre liegt, zeigt uns Goethe, indem er sagt:

„Das Wahre fördert, aus dem Irrtum entwickelt sich nichts, er verwickelt uns nur."

B
3
A69
Bd.28

Archiv für Geschichte der Philosophie
Bd. 28

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED